

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية
بإشراف الرئيس علي ناصر محمد

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية

الجزء الثاني

تحرير
د. فيصل دراج - جمال باروت

مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره
في الوطن العربي في القرن العشرين

الأحـــزاب والحـــركـــات
والجماعات الإسلاميـة

الجزء الثاني

منــشــورات

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

عنوان الكتاب : الأحزاب والحركات
والجماعات الإسلامية / ج ٢
الناشر: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية
الطبعة الرابعة : ٢٠٠٦

Title : The Islamic Parties,
Movements and Groups/2
The Arab Center For Strategic
Fourth Edition 2006

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

بإشراف الرئيس علي ناصر محمد

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٣٦٨٤٣
تلفون : ٦١٣٢١١١ – فاكس: ٦١٣٢١١٢
اليمن – صنعاء صندوق بريد : ١٩٨٢٩
تلفون : ٢٣٦٠٦٢ – فاكس : ٢٢٩٢٦٩

المركز العربي للدراسات الإستراتيجية

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية

الجزء الثاني

جمال باروت — جاد الكريم الجباعي
إبراهيم محمد — توفيق المديني
أنور عبد الهادي — حسام جزماتي
أمينة البقالي

تنسيق
فيصل درّاج - جمال باروت

الباب الأول

الحركات الإسلامية الراديكالية

الفصل الأول

نظرية الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر

تعود صياغة نظرية الحاكمية في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر إلى أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند البريطانية عام ١٩٤١ وأول أمير أو أمين "عام" لها(1). وليست الحاكمية هنا سوى ترجمة إسلامية لمفهوم السيادة Sovereignty وهو ما يفسر أن الفقه الحركي الشيعي الإثنى عشري المعاصر يستخدم مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكمية وقد ارتبط ظهور مصطلح السيادة ما بين نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوربا الغربية القروسطية(٢) التي أخذ إطارها الإمبراطوري الروماني بالتصدع وصاغ جان بودان Jean Bodin (١٥٢٩ أو ١٥٣٠ - ١٥٩٦) في كتبه عن الجمهورية De Lo Rèpublique نظرية السيادة التي تتلخص في أن المشرِّع هو السيد المطلق، وما دام الملك هو المشرع فإنه السيد الذي لا تنازَع سيادته "لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه" "من غير موافقة الرعايا"(3). ويمكن القول إن ما يعنيه بودان بالسيادة هو على وجه الدقة ما يعنيه المودودي بالحاكمية(4) . و لم يفعل المودودي في ترجمته الإسلامية لنظرية بودان سوى استبدال السيادة المركزية الواحدة المطلقة التي لا تتجزأ للمشرع –

الملك بسيادة المشرع– الله أو حاكميته فـ"الحاكمية لله وحده، وليس لأحد –وإن كان نبياً– أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله"[5].

إذا كان بودان يحدِّد السيادة بالقانون الطبيعي من دون أن يوضِّح هذا الأخير، فإن المودودي يحددها بما يسميه بـ"قانون الله الطبيعي"[6]. ويضطلع مفهوم الفطرة في النظرية الإسلامية المعاصرة للحق بوظيفة مفهوم الحق الطبيعي للإنسان في النظرية الليبيرالية. الفطرة هنا اسم آخر للطبيعية فترتدان إلى نواة دلالية مرجعية واحدة هي حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جبلَّته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد أو الإفساد، إلا أن النظرية الليبيرالية تترجم مفهوم الحق الطبيعي بحق الفرد المستقل بقدر ما تترجمه النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله. إن هذه العبودية هي التي تضمن حريته. يتلخص مفهوم الحاكمية برمته هنا في أن الله خلق الإنسان حراً وأنه لا سيادة لأحد على أحد بل يخضع الجميع لسيادة الله العادل، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو "صك للحرية البشرية الحقيقية"[7] ففي "كل مكان قامت فيه ألوهية الناس على الناس، فشا الظلم والجور والاستثمار الممقوت والتكبر في أرض الله بغير حق، وحرمت الروح البشرية حريتها الفطرية، وغلبت العقول البشرية على أمرها وغُلَّت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال"[8]. يقوم قانون الفطرة على أنه ليس "أحد عبداً لأحد بل الجميع عباد لله، والعبودية لله هنا هي لتحطيم سلاسل العبودية البشرية"[9] و"إن الله لم يخص أمر التشريع بذاته ليسلب الناس حريتهم الفطرية بل خصه بنفسه ضناً به وصوناً له من اعتداء المعتدين"[10]. يوضح سيد قطب (١٩٠٦ – ١٩٦٥) ذلك بأن "الإنسان من هذا الوجود الكوني والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن الناموس الذي يحكم الوجود كله .. لقد خلقه الله –كما خلق هذا الوجود– وهو في تكوينه المادي من طين هذه الأرض، وما وهبه الله من خصائص زائدة على مادة الطين جعلت منه إنساناً، إنما رزقه الله إياه مقدراً تقديراً، وهو خاضع من ناحية كيانه الجسمي للناموس الطبيعي الذي سنَّه الله له –رضي أم أبى– يعطي وجوده وخلقه ابتداءً بمشيئة الله

لا بمشيئة أبيه وأمه -فهما يلتقيان ولكنهما لا يملكان أن يعطيا جنين وجوده- وهو يولد وفق الناموس الذي وضعه الله لمدة الحمل وظروف الولادة، وهو يتنفس هذا الهواء الذي أوجده الله بمقاديره هذه، ويتنفسه بالقدر وبالكيفية التي أرادها الله لـــه ... وبالجملـــة يعيش .. وفق ناموس الله، عن غير إرادة منه ولا اختيار، شأنه في هـــذا شـــأن هـــذا الوجود الكوني، وكل ما فيه وكل من فيه في الخضوع المطلـــــق لمشـيئة الله وقـــدره وناموسه. والله خلق هذا الوجود الكوني وخلق الإنســـان، والذي أخضـــع الإنســـان لنواميسه التي أخضع لها الوجود الكوني. هو سبحانه الذي سنَّ للإنسان "شريعة" لتنظيم حياته الإرادية تنظيماً متناسقاً مع حياته الطبيعية. فالشريعة على هذا الأساس إن هـــي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان، وفطـــرة الوجـــود العـــام، وينسقها كلها جملة واحدة" "ومن ثم فإن الالتزام بها ناشئ من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من ضرورة تحقيـــق التناســـق بـــين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين التي تحكم حياتهم الظاهرة"[11] يغـــــدو الإنسان هنا جزءاً من الطبيعة التي خلقها الله، وجعلها محكومةً بأسبابها. وليست الشريعة سوى الشطر الإلهي منها، إنها كمال فطرته المضمرة في الإنسان، التي تجعـــــل البشـــر متساوين أمام الله بغض النظر عن قبائلهم وأجناسهم وطبقاتهم وأنسابهم.

حقوق الفرد وحقوق الجماعة

يشكل الفرد المستقل أساس فكرة الدولة الحديثة بقدر ما تشكل الجماعة أســـاس ما يمكن تسميته بـــ"الدولة الإسلامية" (إن يد الله مع الجماعة). يمكن تلخيص الفرق مـــا بين الفكرين الليبيرالي والإسلامي في أن الفكر الليبيرالي يتأسس علـــى ترســـيمة الفـــرد (الحرية (الدولة بقدر ما يتأسس الفكر الإسلامي علـــى ترســـيمة الجماعـــة (العـــدل (القيادة[12]. وتتكثف الترسيمة الإسلامية بحكمة "العدل أساس الملك". وإذا كان الفـــرد هو الوحدة الأساسية للمواطَنة في الدولة الحديثة فإن الجماعة هي وحـــدة المواطَنـــة في

الدولة الإسلامية، فتتحدد حقوق الفرد وواجباته في الدولة الإسلامية في إطار انتمائه إلى جماعة من جماعاتها.

إن مفهوم المواطنة الحديث يتأسس عميقاً على تحرير الفرد من التبعيات الشخصية، واستبدال تمثيل الدولة له بتمثيل السلطات الأهلية الوسيطة لجماعاتها. إنه بهذا المعنى ناتج عن عملية الدمج الاقتصادي الرأسمالي الذي يحوِّل في عملية تاريخية معقدة نمط العلاقات الأولية Primary Group Reatisns أي الشخصانية المرتبطة بالجماعات "الفيودالية" الوسيطة إلى نمط العلاقات الثانوية Secondary Group Relations اللاشخصانية، التعاقدية والتنافسية الفردية. في حين تتوسط الجماعة في الفقه الإسلامي العام لما يمكننا تسميته تجاوزاً بـ"المواطنة" العلاقة التمثيلية ما بين الفرد والدولة. فالفرد تبعاً للتقسيم الفقهي الإسلامي الكلاسيكي الشهير هو إما مسلم أو ذمي أو مستأمَن في "دار الإسلام" التي تقابل "دار الحرب" أو "دار الكفر". ويحدد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته. وقد تمأسست هذه الجماعات لاحقاً في "نظام الملل" العثماني الذي كان نظام الحرف وطرقه الصوفية يشكل أحد مضامينه المؤسساتية الاقتصادية الإيديولوجية. إن الجماعة كوحدة أساسية للمواطنة تميز النمط الإمبراطوري للسلطة ويختلف هذا النمط في كثير من الوجوه عن النمط الحديث للدولة. ففي حين يقوم النمط الإمبراطوري على التعددية فإن النمط الحديث للدولة يقوم على الدمج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. يقوم النمط الإمبراطوري على استقلالية الهويات الفرعية وكثرتها بقدر ما يقوم نمط الدولة على مركزة الهوية فيما نسميه اليوم بـ"الجنسية Nationality" التي يشير مفهومها إلى الانتماء إلى دولة وأمة وأرض في كيان واحد. وهذا هو النموذج الأساسي للدولة-الأمة في شكلها الكلاسيكي. وبهذا المعنى فإن ما نسميه بالدولة الإسلامية الكلاسيكية هو على سبيل التجاوز أو الجدل فهي أقرب إلى النمط الإمبراطوري للسلطة.

إن نظرية الحاكمية بوصفها نظرية السيادة هي نظرية في الدولة أكثر مما هي نظرية في السلطة، وقد حاول الفقه الحركي الإسلامي المعاصر أن يُكيِّف من خلال هذه النظرية المفاهيم الفقهية الكلاسيكية الإسلامية لـ"المواطَنة" مع الشكليات الإجرائية للدولة الحديثة، فيقول هذا الفقه بمفهوم الجنسية إلا أن هذه الجنسية هي الجنسية الإسلامية. بكلام آخر نحن إزاء مفهوم ثقافي للجنسية يتخطى المفاهيم العرقية أو القومية أو الجغرافية أو اللغوية. من هنا طوَّر الفقه الإسلامي نظرية في حقوق الجماعة أكثر مما طوَّر في حقوق الفرد المستقل بمعناها الليبرالي الحديث. ويفسر ذلك أن الفقه الإسلامي يجمع على أن كل ما يمس حق الجماعة الخالص أو حق الأفراد الخالص يعتبر حقاً لله فكل حكم شرعي إذن فيه حق لله من هذه الوجهة. إن حكماً ما قد يرتب حقاً مجرداً للفرد، إلا أن الفقه لا يقبل إطلاق ذلك بل يقبله على سبيل التجوز والنسبية، ويرى أنه ليس هناك تغليب حق الفرد في الأمور الشخصية مثلما أن ما يعتبر حقاً خالصاً لله يمس دون شك مصالح الأفراد إما عاجلاً أو آجلاً. القاعدة الأساسية هي أن الحق هو لله، وكل تمييز ما بين حقوق الجماعة وحقوق الأفراد إنما يخضع إلى هذه القاعدة، وفي إطار هذا التمييز فإن أفعال الفرد حق خالص لله أو حق الله فيه غالب، وبعضها حق خالص للفرد أو حق الفرد غالب فيه. ويعني الفقه الإسلامي كلاسيكياً كان أم معاصراً بحق الله حق الجماعة، وقد اعتبر حقاً لله لأنه لم يقصد به مصلحة فرد معين، ومن هنا ليس للأفراد حكاماً أو محكومين حق إسقاطه أو العفو عنه أو إهمال إقامته، فلا يستطيع ولي الأمر أو الخليفة أو الإمام أي رئيس الدولة أن يعفو في الجرائم التي تمس حق الله أي حق الجماعة، مثل ما يسمى إسلامياً بـ"الحدود"، إلا أنه يستطيع أن يدرأها وأن يخفف عقوبتها "قاعدة درء الحدود بالشبهات"، وأن يستبدلها بعقوبات بديلة تسمى بـ"التعزير" وهو التأديب الذي يقدره الإمام[13]. وقد حدَّدت نظرية الحاكمية المعاصرة مفهومها لحق الفرد في ضوء مفهوم حق الله أو حق الجماعة، فحق الله هو اسم آخر لحق الجماعة، فيرى المودودي "إن غاية حياة الفرد في الإسلام إنما هي غاية الجماعة بعينها، أي تنفيذ

القانون الإلهي في الدنيا وابتغاء وجهه تعالى في الآخرة"[14]. ومن هنا فإن وظيفة القاضي هي "تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل"[15].

يبرز في أي جدلٍ عن حق الفرد المستقل أو الإنسان ما بين عالميته ونسبيته الثقافية في المجال الإسلامي مسألة ما يسمى إسلامياً بـ"الحدود" التي يعتبر إقامتها حقاً لله أي حقاً للجماعة لا يمكن لأي حاكم أو محكوم أن يسقطه أو أن يعفو عنه، متى اكتملت عناصره أو زالت عنه أدنى شبهة. ويمكننا هنا التمييز ما بين الحدود القرآنية أي التي نص عليها القرآن وما بين الحدود الفقهية التي "اشترعها" الفقه. فالحدود القرآنية هي أربعة فقط، وهي حد الزنا (وعقوبته الجلد مائة جلدة للبكر وأضاف إليها الفقهاء مع الاختلاف عقوبة التغريب) وحد القذف وهو رمي المحصنات أي المتزوجات إذا لم يتوافر أربعة شهود لرميهن بالزنا (وعقوبته الجلد ثمانين جلدة وعدم قبول أي شهادة لاحقة للقاذف) وحد الحرابة أي حد قاطع الطريق (وتتراوح عقوبته ما بين القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف أو النفي من الأرض) وحد السرقة (وعقوبته قطع يد السارق والسارقة). وقد أضاف إليها الفقه حدين هما حد شرب الخمر (وعقوبته الفقهية شبه المجمع عليها الجلد) وحد الردة (وعقوبته القتل) كما يضيف إليها بعض الفقهاء حداً آخر يسمى بـ"حد البغي" وهو قتل المتمردين على الإمام في حال مبادأتهم بالعنف. وبهذا المعنى فإن الحدود القرآنية أربعة في حين أن الحدود في الفقه تتراوح ما بين ستة حدود أو سبعة. يسمي الفقه الإسلامي العقوبات الحدية بالعقوبات المقدرة أو المقررة لمصلحة الجماعة ويعتبر تنفيذها حقاً لله تعالى لا يقبل التصرف وإن كان يتطلب شروطاً صعبة بل مستحيلة أحياناً لاكتمال عناصرها، وهو ما يقود الفقه إلى درئها واستبدالها بعقوبات تعزيرية أو تأديبية. ومن هنا لم تنفذ الحدود القرآنية إلا بشكلٍ محدودٍ للغاية في زمن النبي أم في زمن الخلفاء. ويذهب أبو الأعلى المودودي إلى حد القول بشكلٍ غير مباشر بإيقاف تطبيق العقوبات الحدِّية المقدرة إلى حين قيام المجتمع الإسلامي الفاضل

التام، الذي يفترض فيه أن ينفي جذرياً الأسباب التي تدعو إلى ارتكاب الجرائم المعاقب عليها بالحد[16]، في حين أن "الحاكميين" النضاليين مثل إيديولوجيي الجماعة الإسلامية في مصر يعتبرون استبدال التشريع المصري الحديث للعقوبات الحدِّية المقدرة بعقوبات أخرى استبدالاً للشريعة بقوانين كافرة، ويستوجب هذا الاستبدال خلع الحاكم أو قتله وتكفيره إنْ جحد العقوبات الحدِّية المقدَّرة[17]. أما الخطاب الإخواني (نسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين) والذي يتميز باعتداله واجتهاده في تكييف أحكام الشريعة والاجتهاد فيها بما ينسجم مع العصر، فإنه يقر عملياً أو فعلياً بإمكانية إيقاف العمل بظاهر النص الذي يتعلق بالحدود وإنْ لم يكن يقر ذلك نظرياً بشكلٍ مطلق. وقد ذهب حسن الهضيبي (توفي عام ١٩٧٣) المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان المسلمين إلى أن القوانين الجزائية أو الجنائية المصرية شرعية إسلامياً وتعتبر بمثابة تعزيرات أي تأديب خوِّل فيه الحاكم حق تقدير عقوبته[18]، وذلك نظراً لصعوبة تطبيقها واكتمال الشبهات التي تفرض تجنبها، وانتفاء الشروط التامة التي تسمح بتطبيقها وفي مقدمتها قيام المجتمع الفاضل المثالي الذي يسد حاجات الأفراد ويشبعها. إذ يُشترط لعقوبة الحد أن تكون الجريمة تامة. ويمكن النظر إلى اجتهاد عبد القادر عودة، وهو قانوني كبير ووكيل لجماعة الإخوان المسلمين في طور إمامة المرشد الثاني حسن الهضيبي لها، وأعدمه عبد الناصر في أواخر عام ١٩٥٤، في هذه المسألة كاجتهاد يقع بين ما يمكن تسميته بالاجتهاد النسبي الذي يحافظ على الثوابت الفقهية التقليدية والاتباعية، ويبقى محصوراً في إطار المذهب وبين الاجتهاد المطلق الذي يقوم على إيقاف العمل بظاهر النص وتأويله في ضوء مقاصد الشريعة، وتحكيم هذه المقاصد في تأويل النصوص القاطعة في ظاهرها بما ينسجم مع تحقيق المصلحة، انطلاقاً من أن هدف الشريعة هو تحقيق المصلحة أينما وردت وسدُّها. لا يستخدم عودة مصطلح "الحاكمية" غير أنه يعبر عن جوانب أساسية من مفهومها، وفي مقدمة ذلك أن التشريع ابتداءً هو لله وأن الأحكام المنبثقة عنه في إطار الاجتهاد الفقهي أو القانوني هو تشريع تجاوزاً أو تشريع تنفيذي. ويرى عودة أن المميزات الجوهرية التي

تميز الشريعة عن القانون هي الكمال (أي أنها تسد حاجات الجماعة في كل زمان ومكان) والسمو (أي أن قواعدها ومبادئها أسمى دائماً من مستوى الجماعة مهما ارتفع هذا المستوى) والدوام (أي الثبات والاستقرار، فنصوصها لا تقبل التعديل والتبديل مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان)[19]. وفي ضوء ذلك يقول عبد القادر عودة بنظرية "البطلان" ويعني بها أن كل ما يوافق الشريعة في القوانين الوضعية فهو صحيح وكل ما يخالفها هو باطل انطلاقاً من افتراضه أن الشريعة هي الدستور الأساسي للمسلمين. إلا أنه يرى أن تطبيق نظرية "البطلان" "لن تؤدي إلى إحداث تغيير كبير في أوضاعنا القانونية لأن معظم النصوص القانونية لا تختلف عن أحكام الشريعة، وإذا خالف بعض النصوص ما يقول به بعض الفقهاء فإن هذه النصوص تتفق مع ما يقول به البعض الآخر من الفقهاء". ويرى عودة أنه يجب تنفيذ العقوبات الحدية وهي لديه سبعة حدود (الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحرابة، الردة، البغي) متى توفر الشرطان التاليان: أن تكون الجريمة تامة وأن لا يكون هناك مانع شرعي من توقيع العقوبة، فإذا توفر هذان الشرطان فلا بد من عقوبة الحد وفي هذه الحالة يجب تطبيق نصوص الشريعة، أما إذا لم يتوفرا فيمكن العمل بنصوص قانون العقوبات الوضعي المصري لأن "نصوص قانون العقوبات ليست إلا تعازير مقررة ممن يملك حق تقرير مصيرها"[20].

يشكل ذلك نوعاً من التوفيق ما بين حقوق الفرد وحقوق الله أو حقوق الجماعة، إلا أن هذا التوفيق لا يطور نظريته إلى حد القول بنظرية حقوق الفرد المستقل الليبيرالية، التي ترى أن مفهومها للحق كوني وعالمي بقدر ما ينطلق من قاعدة أن لله حق مع مراعاة أن حق الأفراد يتغلب في بعض الحالات على حق الله أو حق الجماعة. وقد حاولت النظرية الإخوانية التقليدية أن تطور نوعاً من اجتهاد ليبيرالي نسبي، في مسألة علاقة مفهوم الحق بالفرد ما بين الشريعة والقانون الوضعي، فحاول الشيخ محمد الغزالي وهو من أبرز منظري جماعة الإخوان المسلمين وقادتها أن يؤسلم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأن يستخرج مواده من الإسلام مع مخالفة في بعضها[21]. كما أطلق حسن

الهضيبي مفهوم جواز تغيير أو تبديل بعض أحكام الشريعة عبر التأويل فـ"إن من الشرائع التي جاء بها الإسلام ما يتغير ويتبدل مع تغير الأزمان وتبدل الظروف والمناسبات"[22].

إلا أن النظرية "الحاكمية" التي صاغها المودودي وتسربت لاحقاً إلى الفقه الحركي الإسلامي المعاصر برمته بما فيه جزئياً فقه بعض منظري الإخوان المسلمين وليس فقه الجماعة الذي يعبِّر عن رأيها كجماعة، تميزت بإقامتها المواجهة الحادة الباترة ما بين الشريعة والقانون الوضعي. فقد كانت هذه النظرية كما صاغها المودودي نوعاً من نظرية "توتاليتارية" إسلامية تستلهم التوتاليتارية الأوربية الحديثة في إعادة تأسيس حق الفرد كجزء لا يتجزأ من حقوق الله، إذ يحكم مفهوم الجماعة أو حق الله هنا بشكل مطلق حقوق الأفراد الذين لا يمكن تسميتهم بالأفراد إلا تجوزاً أو جدلاً، فهم معرَّفون ليس بوصفهم أفراداً بل بوصفهم جماعة يخضعون إلى حقها العام الذي هو هنا حق الله.

نظرية "الحاكمية" للدولة الإسلامية

يمكن تحديد خصائص هذه النظرية كما تبدو لدى ممثلها العام أبي الأعلى المودودي، وبلغة المودودي نفسه، بـ"الثيوقراطية" (الإلهية) وبـ"الإيديولوجية" (العقائدية) وبـ"التوتاليتارية" (الكليانية)، ويحكم مفهوم حقوق الجماعة أي حقوق الله هذه النظرية، من حيث أن الحاكمية في الدولة الإسلامية هي الله. وقد صاغ المودودي هذه الخصائص أول ما صاغها في أواخر الثلاثينات القرن العشرين، أي في فترة الجزر العام للديموقراطية وإشعاع النمط التوتاليتاري للدولة وتأثيره الحاسم على مجرى تفكير النخب الراديكالية في العالم الثالث، ومحاولة هذه النخب تأسيس دولها على أساس مفهوم حق الجماعة، قوميةً كانت أم شعبية أم طبقية أم إسلامية، وانطلاقها في تصور الحق من مفهوم حق الجماعة وليس حق الفرد المستقل .

تشكل نظرية الحاكمية المودودية انقلاباً نظرياً في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر إلى درجة أن مفهوم الحاكمية قد أصبح من أبرز المسلمات النظرية لهذا الخطاب،

فهي نظرية في الدولة تقوم إشكاليتها على تحديد صاحب السيادة. لقد كان المودودي أول من ربط منظومياً ما بين مفهومي القانون الإسلامي والدستور، في حين أن الخطاب الإخواني التقليدي في طور حسن البنا (١٩٠٣ - ١٩٤٩) كان يميز ما بين القانون والدستور، فيتقبل الدستور الوضعي المصري الذي ينص على أن السيادة هي للأمة كإطار لتطبيق الشريعة، بينما تقوم النظرية الحاكمية المودودية أساساً على أن السيادة أو الحاكمية بلغة المودودي هي لله. من هنا يواجه المودودي ما بين مفهوم الدولة الديموقراطية التي تقوم فيها السيادة على الشعب وبين مفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم فيها السيادة على الله ويرى أن "خصائص الديموقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديموقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية"[23]. تختلف الثيوقراطية الإسلامية عن الثيوقراطية الأوروبية في خطاب المودودي من حيث أن الثيوقراطية الأوروبية هي ثيوقراطية كهنوتية بينما الثيوقراطية الإسلامية ثيوقراطية عمومية مساواتية من هنا يقترح المودودي وصفها بـ"الثيوقراطية الديموقراطية Theo-Democracy" أو بـ"الحكومة الإلهية الديموقراطية"[24]. ويعني المودودي هنا بـ"الديموقراطية" على وجه الدقة "العمومية"، فهي ديموقراطية بمعنى أن السلطة فيها ليست لطائفة أو لطبقة أو لجنس أو لفرد بل هي لعموم المسلمين، وهي ثيوقراطية بمعنى أنها تتقيد بشكل تام بالنص الإلهي . يحدد المودودي مضموناً ثيوقراطياً لمسألة العلاقة ما بين مفهومي "الوحدانية" و"الاستخلاف" في الفكر الكلاسيكي الإسلامي. فالكون كله لله (الوحدانية) وقد استخلف الله الإنسان عليه (الاستخلاف).

إذا كان الخطاب الإخواني يرى أن الله سخَّر الكون للإنسان فإن النظرية المودودية ترى أن الكون مسخَّر لله، انطلاقاً من أن حدية الإنسان الحقيقية مرهونة بعبوديته التامة لله. يشكِّل المسلمون جميعاً تبعاً لذلك خلفاء لله في الأرض. إنهم يفوِّضون خلافتهم العمومية إلى أعلمهم وأتقاهم، ويركزونها في ذاته، فـ"تسميته بالخليفة ليس

معناه أنه هو الخليفة وحده، بل معناه أن خلافة المسلمين العمومية أصبحت مركّزة في ذاته"[25] .

ليس الخليفة هو الله بل نائب عنه وخليفة له فـ"الحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله وحده، والذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي" و"إذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلِف – أي الحاكم الأعلى – من أملاكه وعبيده نيابة عنه" "فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله"[26]. يبدو خليفة المودودي أو إمامه الأعظم إماماً شيعياً أكثر منه سنياً. فالنظرية الشيعية للإمامة تقوم على "الأعلمية" و"الأفضلية"، وعلى أن الإمام (سلسلة الأئمة الاثني عشر) خليفة لله يساوي النبي في جميع الخصائص ما عدا خاصة الوحي، بينما تقوم النظرية السنية للإمامة على أنها مجرد وكالة عن الأمة ولا يشترط في الإمام الأعلمية ويمكن أن يكون المفضول وليس الأفضل إلا أن إمام المودودي ليس معصوماً إلا اعتبارياً، ففقاهته العادلة وأعلميته وأفضليته هي اعتبارات العصمة، ومن هنا يجوز أن يطرأ عليه الفسق وحينئذ يحق لجمهور الخلفاء العموميين – أهل الحل والعقد – الذين ينصبونه أن يخلعوه، إلا أنه إن لم يطرأ عليه فسق يحق له أن يقضي برأيه في كل شأن حتى ولو خالف رأي غالبية مجلس الشورى، فهو الأعلم والأفضل.

تشكل "العقائدية" وجهاً آخر لـ"الثيوقراطية". يصف المودودي دولته بأنها "دولة إيديولوجية" يعني بمصطلح "الإيديولوجية" هنا "العقائدية" أو "المبدئية". لا تشكل الدولة الإسلامية المودودية إذن وحدة إقليمية أو لسانية أو عرقية أو طبقية أو قومية بل وحدة عقائدية روحية تمثل معيار المواطنة فـ"ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها"[27]. ويرى المودودي أن هذا يمثل "نوعاً من المماثلة بين الدولة الإسلامية

والدولة الشيوعية"[28]. فهي دولة تُجسِّد المطلق أو الفكرة العظمى في الكون. إنها دولة تاريخانية ميتافيزيقية، ترى أن العالم يخضع إلى قوانين صارمة محكمة تسيرُ به نحو غايةٍ كلية عظمى تثوي مسبقاً فيه.

لا ينظِّم القانون الإسلامي هنا العلاقة ما بين الجماعة بل يوجِّهها نحو غاياته ومقاصده. إنه قانون توجيهي أكثر مما هو قانون تنظيمي. يصدر هذا المفهوم التوجيهي الغائي للقانون عن فكريةٍ عضوية ترى المسلمين وحدةً عضوية كلية متلاحمة. يبدو الإسلام هنا وكأنه توتاليتاري بطبيعته. يقود ذلك إلى القول بأن الدولة الإسلامية تشبه هنا "الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشيء" فالشريعة الإسلامية كما يراها "شاملة لجميع شعب الحياة من العبادات الدينية وأعمال الأفراد وسيرهم وأخلاقهم وعاداتهم وآدابهم في الأكل والشرب والجلوس والقيام واللباس والكلام والشؤون العائلية والصلات الجماعية والقضايا الاجتماعية والقضايا المالية والاقتصادية والإدارية وحقوق المواطنة وواجباتها والعدالة ومرافق الحكومة وحالات السلم والحرب والعلاقات بالأمم الأجنبية وما إليها. فما هناك من شعبة من شعب الحياة ولا ناحية من نواحيها إلا وقد تناولتها الشريعة. "إنها صورة كاملة لنظام صالح للحياة"[29]، إن الدولة المودودية هنا "دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبِّع كل فرعٍ من فروع الحياة الإنسانية .. فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً: "إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة"[30] فـ"مما لا مجال فيه للريب أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة Totalitarian محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها. ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة Totality إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البيِّنات والتعاليم الشاملة لجميع نواحيهم إنما ينفَّذ فيها تنفيذاً محيطاً جامعاً"[31].

تنتمي الدولة الإسلامية المودودية عميقاً إلى نمط الدولة التوتاليتارية الأوربية. إنها نسخة مؤسلمة عن نمط الحزب – الدولة، بل ويؤكد المودودي أن هذه الدولة هي دولة حزب خاص يقبل كلَّ من يؤمن به "وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة Subiect، متمتعاً بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في حال من الأحوال، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، ههنا أيضاً نوع من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية"[32]. الإيمان بالإسلام هنا هو معيار المواطنة Citizenship، فينقسم سكان الدولة إلى نوعين: المسلمين وأهل الذمة، ويلتزم المسلمون بالامتثال التام لجميع أحكام الإسلام الدينية والخلقية والمدنية والسياسية، ويُفرض عليهم القيام بجميع واجباته وفرائضه، أما غير المسلمين فلهم ضمان المحافظة على دياناقم وثقافاقم، وهم متساوون مع المسلمين في القانون المدني، إلا أنهم يجرَّدون من حقوقهم السياسية، فليس لهم أن يشاركوا في انتخابات مجلس الشورى أو في عضويته إلا أن لهم الحق في تشكيل مجالس إدارة محلية، ولهم أن يشاركوا في مناصب الدولة ما عدا المناصب السيادية والأساسية فيها[33].

الشرع ابتداءً والشرع ابتناءً

يفضل بعض الإسلاميين استبدال نظرية السيادة بنظرية التمييز ما بين الشرع ابتداءً والشرع ابتناءً إذ يرون أن نظرية السيادة دخيلة على الفقه الإسلامي[34]. غير أن هذا التمييز الأخير يتبنى فعلياً مفهوم السيادة أو الحاكمية من دون أن يتبنى مصطلحها. لا بد لفهم هذا التمييز من التمييز ما بين الشريعة والفقه. فالشريعة هي الأحكام التي سنَّها الله والرسول (القرآن والسنة) في حين أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة في الكتاب والسنة وفق قواعد معينة.

إن نظرية الحاكمية في مفهومها المطابق لنظرية السيادة أم في تمييزها ما بين الشرع ابتداءً والشرع ابتناءً، تقوم على أن الفقه أو الأحكام الشرعية الفقهية ليست تشريعاً بل توسعاً في تبسيط القواعد الكلية وتطبيقها على الوقائع الجزئية المحددة، واستنباط الأحكام وفهمها والقياس عليها فيما لم يرد به نص. لا ينشئ الاجتهاد الفقهي في المنظور الحاكمي حكماً أو يثبته وإنما يكشف عن حكم الله في الحادثة أو يوضح حكماً شرعياً لم يكن واضحاً قبل الاجتهاد. إن الآراء الفقهية باعتبارها اجتهادات بشرية في النصوص الشرعية يمكن أن تختلف وتتباين وتتغير بتغير الظروف، بخلاف أحكام الشريعة الأزلية غير القابلة للتعديل والتغيير والتبعيض أو التجزيء[35].

يتلخص ذلك في أن الشرع ابتداءً هو حق خالص لله باعتبار أن التشريع خاصة من خصائص الألوهية في حين أن الشرع ابتناءً أي المبني على الشرع ابتداء هو حق للبشر، فهو مبني على أحكام الشريعة، ويتحدد ميدانه في إطار ما يسمى في الفقه الشيعي بمنطقة الفراغ التشريعي أو بما يسمى في الفقه السني بدائرة المباح، إذ أن الأصل في الأشياء هو الإباحة ما عدا ما ورد به نص شرعي. ويشمل التشريع الابتنائي صورتين هما الصورة التنظيمية والصورة التنفيذية للأحكام الشرعية. ترتبط الصورة التنظيمية بتنظيم دائرة المباح في حين ترتبط الصورة التنفيذية بتقنين النصوص الشرعية، التي يتطلب تنفيذها إجراءات تشريعية أي إصدار قواعد عامة ملزمة. فإطلاق لفظ التشريع على ذلك إنما يكون "تجوزاً" فهو في الواقع "تنفيذاً" أكثر منه تشريعاً[36]. ترتد صياغة الصورتين الأساسيتين للشرع ابتناء وهما صورتا التنظيم والتنفيذ مرجعياً إلى المفكر القانوني الإخواني البارز عبد القادر عودة، فيرى عودة "إن أولي الأمر بحسب نصوص الشريعة الإسلامية ليس لهم حق التشريع المطلق، وإن حقهم في التشريع قاصر على نوعين من التشريع: **الأول**، تشريعات تنفيذية يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية **والثاني**، تشريعات تنظيمية لتنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة، وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة، فلم تأتي

بنصوص خاصة فيه .. وإذن فهي في حقيقتها نوع آخر من التشريعات التنفيذيـــة"[37].
يتفق عودة هنا بشكل غير مباشر مع المودودي. تتحدد نقطة الاتفاق في جعل التشـــريع الابتدائي لله، إلا أنه يختلف عنه جذرياً في أن مفهومه للتشـــريع الابتدائـــي والتشـــريع الابتنائي لا يرتبط بالنظرية "الحاكمية" المودودية للدولة، أي بالنظرية الثيوقراطية العقائدية التوتاليتارية. فنظرية عودة القانونية هي نظرية في تطبيق الشريعة أكثر مما هي نظريـــة في الدولة، إنها تقع في فضاء التمييز الإخواني العام ما بين القانون والدستور والقول بـالفصل ما بينهما، مما يسمح بتقبل الخطاب الإخواني للإطار المجلسي البرلماني الذي ينص الدستور المصري زمن حسن البنا على أنه يمثل سيادة الأمة أو حاكميتها بلغة المودودي، كإطـــار لتقنين الشريعة ومن هنا يفسر عودة نظرية الشـــورى الإســـلامية في ضـــوء النظريـــة الديموقراطية المجلسية أو البرلمانية الحديثة. إنه بالأحرى يؤولها بشكل تنسجم فيـــه مـــع النظرية الحديثة، والسياق الدلالي لمصطلح الشورى لديه أينما ورد هو ســـياق مفـــهوم الديموقراطية، فيرى أن "أساس الشورى هو أن يحكم الشعب طبقاً لرأي الأغلبية، ومعـــنى ذلك أن أغلبية الشعب إذا أجمعت على رأي كان رأيها قانوناً أو حكماً تجب له الطاعـــة والاحترام"[38]. ولا أدل من أنه يترجم مفهوم الديموقراطية إلى مفهوم الشورى من أنـــه يرى أن "الشريعة الإسلامية سبقت القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشـــر قرناً، حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية، اللهم فيمـــا عدا القانون الإنكليزي .. وقانون الولايات المتحدة"[39].

يستخدم المودودي أحياناً مصطلح "المجلس التشريعي"، إلا أنـــه لا يعـــني أبـــداً بالتشريع هنا سوى التشريع ابتناءً بصورتيه التنظيمية والتنفيذية، فتشريع البشر للبشر لديه هو اعتداء على ألوهية الله وحاكميته للكون، فهذا المجلس تشريعي بمعـــنى أنـــه "يضـــع القواعد واللوائح لتنفيذ الأحكام"[40] التي يقوم عليها الشرع ابتداءً. المجلس التشريعي عند المودودي هو اسم معاصر لما يسمى إسلامياً بأهل الحل والعقد. لا يرى المودودي مانعـــاً من أن يتم انتخاب أعضاء هذا المجلس بأصوات المسلمين، إلا أنه يحظّـــر إعطـــاء حـــق

الترشيح. فيتشكل مجلسه فعلياً عبر آلية استئناسية أو استفتائية أكثر منها انتخابية بشأن من ترشحهم الدولة لشغل عضويته. أما د.علي جريشة الذي يعتبر أحد مصادر الخطاب الحاكمي في السبعينات فيرى أن مزاولة الشرع الابتنائي أي مزاولة عمليتي التنظيم والتنفيذ للأحكام الشرعية هو لـ"أولي الأمر" الوارد ذكرهم في الآية القرآنية "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". إن أولي الأمر عند جريشة ليسوا هم الأمة، فهذا هو تفسير المنساقين وراء شعارات الديموقراطية التي تجعل "الأمة مصدر السلطات"، كما أنهم ليسوا هيئة مجلسية منتخبة فهذا هو تفسير المتأثرين بـ"الأنظمة الغربية التي تجعل السلطة التشريعية لمجلس اسمه "البرلمان" أو "مجلس النواب" أو "مجلس الشعب". ويرى جريشة أن المقصود بأولي الأمر هو هيئة مجتمعة تنوب عن الأمة وتضم الإمام الأعظم أو الخليفة والمجتهدين وجماعة أهل الحل والعقد أي أهل الشورى(41).

أما الفقه الحركي الشيعي المعاصر فيقصد بـ"أولي الأمر" الأئمة الشيعة الاثني عشر وهم حالياً الفقهاء الأولياء في عصر الغيبة(42). يحيل مفهوم "أولي الأمر" في عصر الغيبة إلى مفهوم "ولاية الفقيه". لقد هيمن الفصل ما بين التشيع الروحي والتشيع السياسي على الفقه الشيعي الكلاسيكي، وساد الفصل ما بين الولاية الدينية للفقيه وولايته السياسية، وهو فصل يقصر مهمة الفقيه - المرجع على الشؤون العبادية(43). وما فعله الإمام الخميني على وجه التحديد هو أنه نقل مسألة "ولاية الفقيه" من حيز الفقه ومسائله العبادية العملية إلى حيِّز علم الكلام ومسائله الاعتقادية. ويعني ذلك أنه جعل ولاية الفقيه جزءاً من أصول الدين لا من فروعه، أي أنه أخرج مسألة الولاية من النطاق البشري (الذي يختص به الفقه) إلى النطاق الإلهي (الذي يختص به علم الكلام). إن الولاية تكون هنا للفقهاء وليس للأمة في عصر الغيبة، إذ أنها تبعاً لصياغة منظِّريها المعاصرين مسألة كلامية تناقش ما يجب عن الله من نصب الإمام لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس"(44) .

الفقيه الولي هنا مسؤول أمام الله وليس أمام الأمة، إذ أن مسألة الولاية "من عمل الله" لا من "عمل الناس"[45]. وهي "أمر نصي" لا "أمر انتخابي". يثير ذلك التباساً ما بين "ولاية الفقيه" (في عصر غيبة الإمام الثاني عشر في القرن العاشر الميلادي) وبين "ولاية الإمام المعصوم" (الأئمة الإثناعشر الذين اختفى آخرهم ولن يعود إلى شيعته حتى يأذن الله له بذلك، فهو حي يرزق عند الله كما تقول الأسطورة الشيعية). يتولى فقيه عصر الغيبة الكبرى كل ما يثبت للإمام المعصوم. إنه نائبه في غيبته. ويقول الخميني، إن الفارق الوحيد ما بين ولاية الفقيه وولاية الإمام المعصوم، هو أن ولاية الإمام المعصوم تكوينية إلهية بينما ولاية الفقيه اعتبارية[46]. إن ولاية الإمام المعصوم محدودة اسمياً ونصياً أما ولاية الفقيه فمحددة على أساس جمع الصفات والشرائط المعتبرة في الإمام أو الفقيه العادل.

تتناقض هنا نظرية ولاية الفقيه مع النظرية الشيعية الأخرى التي تتلخص بنظرية ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، والتي لا تعطي سوى دور محدود للفقهاء[47]. إلا أن ما يهمنا هنا هو ولاية الفقيه من حيث أنها الصيغة الشيعية المعاصرة لـ"الحاكمية" المودودية. يستخدم الفقيه الولايتي (نسبة إلى ولاية الفقيه) مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكمية. ويرى أن "الإنسان حد، لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه"[48] بل "السيادة لله وحده". ومن هنا يحدد هذا الفقه سلطة التشريع بسلطة المجتهدين، أما مجلس الأمة المنتخب فيعمل في إطار اجتهاد هؤلاء المجتهدين. يمثل هذا المجلس "سلطة التشريع" تجاوزاً، إذ "ليس المراد بالتشريع سن القانون، فقد عرفتَ أنه حق الله سبحانه وحده"[49] فـ"التشريع لله وحده، فلا يحق لأحد مهما كانت منزلته أن يشرِّع حكماً ينافي نصوص الإسلام الشخصية أو الكلية" و"الحاكم المطلق في الدولة الإسلامية هو : المجتهد الجامع للشرائط"[50]. تؤول النظرية "الولايتية" (ولاية الفقيه) هنا بما هي النسخة الشيعية عن نظرية الحاكمية أو السيادة، إلى نظرية سلطة كهنوتية يضطلع فيها المرشد أو ولي أمر المسلمين بوظيفة خليفة لله، فهو ليس مسؤولاً أمام الناس بل أمام الله، إلا أن العوام بإمكانهم أن يكفوا عن تقليده. والمقصود بالتقليد هنا عمل العوام على

فتوى الفقيه – المرجع. فهناك فكرة تعددية الفقهاء – المراجع وحرية العوام في أن يختاروا أحداً منهم لتقليدهم أي العمل بموجب رسائله واجتهاده .

إن اجتهاد المجتهد هنا محصور بمنطقة الفراغ التشريعي. إنه يقوم بفعالية الشرع ابتناءً وليس بفعالية الشرع ابتداءً، واجتهاده هذا نسبي أي في إطار المذهب وليس اجتهاداً مطلقاً يشمل كل شيء حتى تقييد النص ووقف العمل به أو تأويله بما يسمح بالخروج عن ظاهره إلى مضمونه الجوهري المحدد بالمقصد .

الحاكمية والتكفير : إعادة إنتاج الحاكمية

ليست نظرية الحاكمية المودودية نظرية تكفيرية بل نظرية تجهيلية تطلق آليات التكفير، وتسمح بالقول إن المجتمعات الإسلامية الراهنة هي مجتمعات إسلامية بالاسم وليس بالفعل، إن الفرد لدى المودودي يرتكب جرماً بعمله خلافاً للشريعة إلا أن المجتمع "يخلع عنه ربقة الإسلام ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية"(51). فلا يمكن لمجتمع "أن يتصور نفسه إسلامياً بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته"(52). لا يعني ذلك أن المودودي يكفّر هذه المجتمعات، وإن كان يعني أن المجتمع الإسلامي كما يفهمه ليس قائماً اليوم في الأرض بل هناك مسلمون. إن المودودي بكلامٍ آخر لا يخرج المجتمعات الإسلامية مما يسمى فقهياً "دار الإسلام" إلى "دار الحرب" أو "دار الكفر"، إلا أنه يراها غارقة في "تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك"(53)، ويذهب إلى حد القول إنه ليس ثمة سبب لإطلاق كلمة "المجتمع الإسلامي" على أي مجتمع جاء "على بصيرة منه وبإرادته الحرة يقرر بأن الشريعة لم تعد منهاجاً لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها"(54). لا يكفّر المودودي لكنه يطلق آليات التكفير إلى أقصاها، لا سيما في كراسه "المصطلحات الأربعة في القرآن" وهي الإله والرب والعبادة والدين، إذ يرى ما ملخصه أن المجتمعات الإسلامية تردّد شهادة التوحيد: لا إله إلا الله من دون أن تعرف معناها(55). ويفسر ذلك أن التيار التكفيري الذي تكون داخل المعتقل الناصري

في الستينات قد أعاد بسرعة تطوير المضمون التجهيلي في "المصطلحات الأربعة في القرآن" إلى مضمون تكفيري. وربما تكون إيديولوجية "التوقف والتبين" قد تكونت أول ما تكونت داخل المعتقل يومئذ في إطار ذلك التأويل، ويتلخص منطق هذه الإيديولوجية التكفيرية التي حملتها لاحقاً إحدى الجماعات الجهادية المصرية في السبعينات في أنه "لما كان الناس الآن لا يعرفون حقيقة معنى كلمات الإله والرب والعبادة والدين (أي المصطلحات الأربعة – الباحث) فإنهم إذ يرددون شهادة: لا إله إلا الله محمد رسول الله، إنما يرددون كلاماً لا يدركون حقيقة معناه .. فلا نستطيع أن نعتمد إسلام من نطق بالشهادتين، ما دام لا يدرك حقيقة مفهومها .. ولا يُعتبر مسلماً تجوز معاملته على هذا الأساس والصلاة وراءه إلا من تأكدنا من فهمه لحقيقة معنى الشهادتين ومفهومها"[56]. إن كل المنتسبين إلى الإسلام إذن هم غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل واحد منهم وتبينه.

يرتبط المضمون التكفيري الجهادي لمفهوم الحاكمية بصياغة سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٥) لذلك في كتابه "معالم في الطريق" الذي كتب معظم فصوله في المعتقل وكان أحد الوثائق التي اعتمدت لإعدامه. يعود استخدام قطب لمصطلح "الحاكمية" ومفهومها إلى عام ١٩٥٢ في مقالين قصيرين هما: "محطم الطواغيت" و"نحن ندعو إلى عالم أفضل" مضمون "الحاكمية" في هذه المرحلة من تطور قطب هو مضمون مساواتي، يتلخص في أن التشريع لله والسلطة للأمة، وأن "انتزاع حق التشريع من البشر ورده إلى الله وحده، لم يبقِ لواحد من البشر أو لجماعة، أو لطبقة، أي مجال للتحكم في الآخرين .. أما من يقوم على تنفيذ التشريع، فإنه لا يشرِّع بل ينفِّذ، وهو يستمد حقه في القيام على التنفيذ من اختيار الأمة له"[57]. ولم يكتسب استخدام قطب لمفهوم الحاكمية مضموناً تكفيرياً جهادياً إلا في "معالم في الطريق". لم يكن ذلك ممكناً لولا أن آليات التكفير ثاوية في خطاب المودودي تحت غطاء التجهيل. لا ينقل قطب هنا نظرية المودودي بل يمتصها ويُحوِّلها ويعيد بناءها في استراتيجية نظرية جديدة. ويستخدم قطب بشكل متواتر مفهوم

المجتمع الجاهلي، وليست الجاهلية هنا فترة تاريخية بل حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام. المجتمع الجاهلي لدى قطب هو "كل مجتمع غير مسلم" إنه "جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً" بما فيها "تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة"[58]. إن تجهيل المجتمعات الإسلامية في خطاب قطب هو وجه آخر لتكفيرها كمجتمعات، فيرى قطب أن الإسلام "يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات" و"إن صلّت وصامت وحجّت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، ولو تركت الناس يقدمون الشعائر لله في البيع والكنائس والمساجد"[59] "فليس الناس مسلمين – كما يدّعون – وهم يحيون حياة الجاهلية .. ليس هذا إسلاماً .. وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لتردّ هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد"[60] "حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون"[61].

ينفي قطب بذلك وجود "الأمة المسلمة" فلا يراها قائمة الآن "في مصر ولا في أي مكان في الأرض، وإن كان هذا لا يمنع من وجود الأفراد المسلمين لأن فيما يختص بالفرد الاحتكام إلى عقيدته وخلقه، وفيما يختص بالأمة الاحتكام إلى نظام حياتها كله"[62]. ويُعرِّف قطب الأمة المسلمة بـ"جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينها كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة – بهذه المواصفات – قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعاً"[63]. ينطوي ذلك ضمناً على تكفير المجتمعات الإسلامية الراهنة، أي إخراجها مما يسمى فقهياً بـ"دار الإسلام" إلى "دار الحرب" أو "دار الكفر"، ويتخطى قطب في ذلك تكفير الدولة إلى تكفير الأمة. يجد هذا التخطي مرجعه الملموس في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الشعبوية الناصرية والأمة في الستينات، فكانت مأساة قطب أنه دخل المعتقل في أواخر عام ١٩٥٤ حين كانت صورة عبد الناصر هي صورة الضابط الانقلابي – الدكتاتور وخرج منه في أيار ١٩٦٤ وقد أضحى عبد الناصر بطلاً

كاريزمياً. إن الصياغة القطبية النضالية أو الراديكالية لـ"الحاكمية" هنا هي صياغة إيديولوجية انتقامية من عبد الناصر تنزع عنه شرعيته الكاريزمية، وتُجهِّل الأمة المندفعة خلفه، بل تنفي عنها صفة الأمة المسلمة. ومن هنا تبدو مفاهيم قطب في بعض مستوياتها نوعاً من إزاحة Dèplacement بمصطلحات التحليل النفسي لمفاهيم الدولة الناصرية أو مفاهيم مقلوبة عنها، يفسر ذلك تلك الإزاحات مثلاً ما بين "حتمية الحل الاشتراكي" و"البعث القومي" و"الطليعة الثورية" في المفاهيم الناصرية وبين "حتمية الحل الإسلامي" و"البعث الإسلامي" و"الطليعة القرآنية"... إلخ لدى قطب. لقد تبلور المضمون التكفيري لـ"الحاكمية" إذن في إيكولوجيا المعتقل الناصري الرهيبة، ويصف اللواء شمس بدران المسؤول عن السجن الحربي المصري هذا المعتقل بأنه مكان احتجاز أعده الانكليز لـ"الهاربين من القتال، فجعلوه جحيماً يفضل الجندي الموت على دخوله، وقد ورثه الجيش المصري بتقاليده ولوائحه"[64]. وقد ظهرت بدايات التكفير داخل المعتقل إثر مذبحة ليمان طرة (١ حزيران ١٩٥٧) التي قتلت فيها فرقة إعدام ٢٣ معتقلاً اخوانياً داخل زنازينهم، وانتشر التكفير في شكل إيديولوجيا شائعة في أوساط المعتقلين. و لم يفعل سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" سوى أنه قام بصياغة راديكالية لهذه الإيديولوجيا. ثم ما لبثت هذه الصياغة أن اكتسبت استقلالية ذاتية، وشكلت مصدراً مرجعياً من أهم مصادر الفكر الإسلامي الراديكالي أو غير الإخواني.

الإخوان والحاكمية:

يضع المرشد المؤسس حسن البنا موضوعات الخلاف بين المسلمين في "حيِّز خطأ وصواب"[65] بقدر ما يضعها قطب في حيِّز "كفر وإيمان" "جاهلية وإسلام"[66]. يُسلِّم البنا بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري النيابي: مسؤولية الحاكم وسلطة الأمة واحترام إرادتها بقدر ما يعتبره قطب انتزاعاً كُفْرياً لانفراد الله بالحاكمية والتشريع. ويحكم البنا على "الدار" الراهنة بالمصطلحات الفقهية الكلاسيكية بالإسلام بقدر ما ينفي عنها قطب

الإسلام الصحيح ويخرجها ضمناً إلى "دار الحرب" أو "دار الكفر". من هنا مثّل كتاب "معالم في الطريق" منحنى خطيراً في فكر الإخوان المسلمين يتناقض مع رسالة المؤسس حسن البنا وفق تشخيص الدكتور عبد الله النفيسي[67]. إذ أنشأ فيه قطب بلغة الشيخ محمد الغزالي – أحد أبرز قادة الجيل الثاني في الإخوان – "فكراً جديداً وجد مساراً له بين نفر من الإخوان وغيرهم في ظروف سياسية واجتماعية معقدة، وقد رفض حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان هذا الفكر ومضاعفاته، وكتب ضده"[68] كتابه الشهير "دعاة لا قضاة" الذي أنهاه في ٢٣ شباط ١٩٦٩ في معتقله.

يتصدى الهضيبي بشكلٍ خاص للمضاعفات التكفيرية والتجهيلية للمنظومة المودودية – القطبية، ويفككها منهجياً في ضوء أطروحة "أهل السنة والجماعة" حول مسألة الكفر والإيمان. تتلخص هذه الأطروحة بأن "الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"، وتمثل في نظرنا تركيباً جدلياً للأطروحة "الخارجية" "تكفير صاحب المعصية" وللأطروحة "المرجئية" المضادة «لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة»، ويقيِّد الهضيبي إلى أقصى حد آليات التكفير ويتحرز منها، ويطرح وظيفة جماعة الإخوان المسلمين كوظيفة دعاة لا قضاة، فـ«الداعية يقرر الأحكام الشرعية.. لكنه لا ينصب نفسه قاضياً ليحكم الأفراد» والأصل في الجماعة لدى الهضيبي «ألا تتعرض للأشخاص بحكم[69]». وإذا ما شئِنَا استخدام اللغة الفقهية الكلاسيكية، فإنه يتم التمييز عادةً ما بين كفر النوع وكفر المعيَّن. يشمل كفر النوع الأفعال والأقوال الكفرية أما الكفر المعيَّن فيتعلق بلحوق هذه الأفعال بمسلمٍ معيّن ومحدد. ويُقيِّد الهضيبي كفر النوع بشكل صارم في أضيق الأفعال مُشدِّداً على ما يمكن تسميته بـ"استيفاء الشروط وانتفاء الموانع" وإطلاق آليات "العذر بالجهل" في العقيدة وفروعها، في الوقت ذاته الذي ينأى فيه بالجماعة كلياً عن تكفير المعيَّن أي عن اتهام مسلمين معينين بشخوصهم بالردة، فيثبت الهضيبي إسلامية "الدار" التي يعيش المسلمون فيها، ويرى أن صفة الإسلام لا تزول عن المسلمين حتى وإنْ لم يكن لهم جماعة أو إمام أو حكومة إسلامية حقة. وبلغةٍ

معاصرة يفصل الهضيبي ما بين الدولة والأمة، ويقرر نظرياً أن عدم وجود دولة إسـلامية بالمعنى الذي وضعه الفقهاء لشروط الإمامة الصحيحة، لا ينتقص من إسـلامية الأمـة وصحة إسلامها، بل يرى الهضيبي أن النبي نفسه حدَّث عن يوم «يأتي فيه على المسـلمين وليس لهم جماعة أو إمام[70]». ويحدِّد الهضيبي هنا بشكلٍ حاسم جماعة الإخوان المسلمين كـ"جماعةٍ من المسلمين" وليس كـ"جماعة المسلمين"[71]، وبالتالي فإن الخارج عليها أو غير المنضم إليها ليس بكافر. ويطلق آليات الاجتهاد الفردي، بالعودة مباشرة إلى الكتاب والسنة مع انفتاح على التراث الفقهي من دون إسباغ القداسة عليـه، ويـرى خلافـاً للحاكميين «أن من الشرائع التي جاء بها الإسلام ما يتغير ويتبدل مع تغير الأزمان وتبدل الظروف والمناسبات» وأن من يعتقد «أن بعض أحكام الشريعة مما يجوز له أن يتغـير أو يتبدل متأولاً في ذلك بعض النصوص ليس بكافر ولا مشرك[72]». ومن هنـا ينقـض الهضيبي القاعدة الأساسية لنظرية الحاكمية ويصفها بثبوت بطلانهـا وهـي قـاعدة أن «التشريع صفة من صفات الله عز وجل وأن من وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه إحـدى صفات الله[73]»، ويفنِّد مفاهيمها، ويبدي قلقه من أن تتحول لفظة الحاكمية "التي لم ترد في آية أو حديث" إلى مصطلحٍ يُظن أنه «الأصل الذي يرجع إليه وأنه الحكـم الكلـي الجامع الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية» فـ"يجعل بعـض النـاس أساسـاً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص في كتاب الله أو سنة الرسول" «بل قد يغيب عنـهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معانٍ عامة أرادوا إبرازها وجذب انتبـاه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصة التفصيلية منها[74]».

لم ينفِ ذلك نشوء نوع من ازدواجية فكرية - حركية لدى بعـض منظـري الجماعة الذين حاولوا أن يعيدوا تأسيسها الجهادي على أساس التأويل القطبي الجـهادي والتكفيري لنظرية الحاكمية، ويتمذج ذلك بمنظِّر التيار الإخواني الراديكالي السـوري سعيد حوّى (١٩٣٥-١٩٨٧) الذي وإن كان يتريث بالحكم على المجتمعات الإسلامية بأنها "مجتمعات كافرة" ويفضل وصفها بـ«مجتمعات فاسقة محكومة في الغالب بمرتدين

أو منافقين أو كافرين[75]» فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه يطلق آليات تجهيلها وتكفيرها وفق المحاور الأساسية لنظرية الحاكمية، فيصفها في مكان آخر بالمجتمعات "المرتدة" و"الكافرة" وأن المسلمين هم "في مرحلة الردة عن الإسلام بعد الإسلام"[76]. وقد طرح حوَّى في سياق ذلك جماعة الإخوان المسلمين كـ"جماعة المسلمين" وليس كـ"جماعة من المسلمين" ورأى أن «الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة (= الإخوان) هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين[77]» فـ"لا يسع مسلماً أن يتخلف" عنها كما "لا يجوز لمسلم الخروج منها"[78]. وقد أثار ذلك المرشد الخامس والحالي للإخوان المسلمين مصطفى مشهور ووصفه بأنه «ادعاء باطل وافتراء على الجماعة لا أصل له، وما ادعته الجماعة من يوم نشأتها» وأن سعيد حوَّى يعبر عن "رأي واجتهاد فردي" وليس عن رأي الجماعة الذي يتحدد في أنها جماعة من المسلمين[79]. وعبَّر ذلك عن مأسسة الخطاب الإخواني لقطيعته عن الخطاب التكفيري.

تكفير المجتمعات:

يستخدم الفقه الكلاسيكي الإسلامي مصطلح "الدار" للتعبير عن مفهوم "المجتمع" تنقسم الدار فقهياً إلى دار الإسلام ودار الحرب أو دار الكفر. ودار الإسلام هي «التي تظهر فيها أحكام الإسلام، فيدخل فيها كل بلدٍ سكانه أو أغلبهم مسلمون، وكل بلدٍ يحكمه المسلمون ولو كانت غالبية سكانه من غير المسلمين[80]». ويُمثِّل إخراج المجتمعات الإسلامية الراهنة من "دار الإسلام" إلى "دار الحرب" أو "دار الكفر" مظهراً بارزاً من مظاهر تكفيرها، إذ يترتب على ذلك أن يهاجر المسلم من "دار الحرب" إلى "الجماعة المسلمة" وإلا فإنه يعتبر مرتداً إن بلغه ذلك وجحده.

يكفر التحريريون (نسبة إلى حزب التحرير الذي أسسه تقي الدين النبهاني عام ١٩٥٧، المجتمعات الإسلامية الراهنة ويعتبرون أنها قد أصبحت "دار كفر قطعاً"[81] وإن لم يكن جميع أفرادها كفاراً، باستثناء من اعتقد منهم بفصل الدين عن الدولة، فهذا مرتد

قطعاً ويجب "أن يُستتاب أو يقتل" والواجب هو "قتل كل من ارتد ولو بلغ عدد المرتدين الملايين"[82]. أما الجهاديون (نسبة إلى تنظيم الجهاد الذي اغتال الرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٨١ فيرون في ضوء فتاوى ابن تيمية وإسقاطها المعاصر أن المجتمعات الإسلامية الراهنة مركبة من دار الإسلام ودار الحرب، "فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون"[83]. بينما يرى الدكتور صالح سرية (أعدم عام ١٩٧٥ لاتهامه بمحاولة قلب نظام الحكم) رائد الراديكاليين الإسلاميين في السبعينات أن البلاد الإسلامية الراهنة هي بلاد جاهلية، غير أن الجاهلي يترادف لديه فعلياً مع الكافر، وتبعاً لمفهوم الأحكام التي تعلو الدار، يرى سرية أن الدار الراهنة في المجتمعات الإسلامية هي "دار حرب" من دون أن يعني ذلك أن كل فردٍ فيها كافر[84].

عبرت جماعتا "التوقف والتبين" و"التكفير والهجرة" عن أدلوجة تكفير المجتمعات الإسلامية بشكلٍ متطرف، تنطلق جماعة "التوقف والتبين" التي خرجت من معطف جماعة "التكفير"، من أن جميع المنتسبين إلى الإسلام هم غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل فرد منهم وتبينه، وحينئذٍ يحكم له بعقد الإسلام[85]. أما "جماعة المسلمين" التي اشتهرت إعلامياً وأمنياً باسم "التكفير والهجرة" والتي أسسها شكري مصطفى (١٩٤٢ - ١٩٧٨) والتي ينطبق عليها نمط الأخوية الدينية الانعزالية والمغلقة أو الأصولية بالمفهوم الإنجيلي - المسيحي للجماعات الأصولية فهي تُكفّر المجتمعات الإسلامية كهيئة أو كمجتمعات، أما الفرد الذي ينطق بالشهادتين فيبقى حكمه معلقاً، لا هو مسلم ولا هو غير مسلم حتى يهاجر إلى "جماعة المسلمين" متى بلغته الدعوة، فلا يُكفَّر الفرد «حتى يُبلَّغ الإسلام الحق ثم نتبين منه هذا أو ذاك فيحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض الدخول في جماعة المسلمين[86]» ويقول مصطفى إنه «لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره، وهو تكذيبه بآيات الله وسنة رسوله القاطعة[87]».

وقد صاغ مصطفى قواعد تكفيرية أخرى، منها قاعدة "من قلَّد فقد كفر" أي التكفير من يتبع أحداً من أصحاب المذاهب الفقهية كالشافعي أو المالكي أو أبو حنيفة، وقاعدة

من أصرَّ على المعصية فهو كافر والمعصية شرك، وقاعدة "من فسـق فقـد كفـر"[88]. ويختلف مصطفى في نقطة تكفير صاحب المعصية على وجه التحديد مع الخوارج، في أن الخوارج يكفّرون صاحب المعصية بينما هو يكفّر من يصر عليها. ويمكن اعتبار جماعتي "التوقف" و"التكفير" على أنهما الجماعتان الأساسيتان اللتان تمثلان الوجـه المتطـرف لأدلوجة تكفير المجتمعات الإسلامية، وإطلاق آليات تكفير الأفراد فيها، سواء اكتسبت هذه الأدلوجة مضموناً جهادياً (جماعة التوقف التي خرج منها تنظيم "النـاجون مـن النار") أم مضموناً انسحابياً انعزالياً (جماعة التكفير والهجرة) لا يجيز المواجهة مع السلطة أو مع غيرها في مرحلة الهجرة أو الاستضعاف بلغة الجماعة.

تكفير الدولة :

ليست نظرية الحاكمية المودودية جهادية بل نظرية تحض على تحقيق الانقـلاب الإسلامي الشامل بوسائل غير انقلابية، وتجنب أساليب العمل العنفي والسـري في مـا أسماه المودودي بـ"ثورة سلمية"[89]. ولم تكتسب "الحاكمية" مضموناً جهادياً اعتراضياً إلا مع سيد قطب في كتابه الشهير "معالم في الطريق" الذي اعتنقت معظـم التيـارات الإسلامية الحركية غير الإخوانية مفهومه للمجتمع الجاهلي. وتجمع كافة التيارات الـتي تعتنق نظرية الحاكمية على تكفير الديموقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية أو الشركية، وترى أن المشاركة في هذه المجالس تصويتاً أم ترشيحاً هو معصيـة إذا تـبرأ المشارك من الأصل الذي تقوم عليه هذه المجالس وهو كفر بواح إذا لم يتبرأ مـن هـذا الأصل، بينما ترى تيارات أخرى أن المشاركة كفرية سواء تبرأ المشارك من أصل المجلس أم لم يتبرأ منه. ويمكن تلخيص مواضع تكفير الديموقراطية بأنها تجعل حق التشريع للبشـر في حين أنه حق خالص لله، وتقوم على مبدأ سيادة الأمة أو الشعب في حين أن السـيادة أو الحاكمية لله، وتقول بمبدأ المساواة ما بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وتسـقط الجزية، وقوامة الرجال على النساء، وتقر بحرية الاعتقاد وبتعددية الأحزاب أي بتعدديـة

الإيديولوجيات. ولا يغير من كفر الدولة الديموقراطية نص دستورها على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة «وهذا كافٍ في تحريم الترشيح إلى المجالس النيابية الديموقراطية، وتحريم المشاركة في انتخابات هذه المجالس، وكل من شارك في هذا عالماً بحقيقة الديموقراطية فهو كافر مرتد عن ملة الإسلام[90]». كما تجمع تلك التيارات على تكفير "القوانين الوضعية" وتعتبرها كفراً بواحاً أو صريحاً لا شبهة فيه. وقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات التيارات "الحاكمية" ووثائقها بـ"الياسق العصري". و"الياساق" أو "الياسة" هو مجموعة القواعد القانونية التي كان يتحاكم إليها التتار فيما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين.

ويعود تكفيرها لأول مرة إلى الفقيه الحنبلي الكبير ابن تيمية (توفي ٧٢٨ هـ) الذي كفَّر التتار رغم إسلامهم وأوجب القتال ضدهم. وقد كانت فتوى ابن تيمية فتوى سياسية بحتة، تتعلق بحماية مسلمي الشام من فتك الاجتياح التتاري (المغولي). ومن هنا كفَّر "ياسق" التتار ولم يكفر "ياسق" المماليك، بل اعتبر أن المماليك هم المقصودون بالطائفة "المنصورة" التي حدَّث عنها النبي. ويعود تكفيره لـ"ياسق" التتار وسكوته عن "ياسق" المماليك إلى أن المماليك هم الذين وقع على عاتقهم عبء التصدي للاجتياح التتاري.

ربما كان الشيخ أحمد شاكر (توفي ١٩٥٨) أول من وصف في كتابه "عمدة التفسير مختصر تفسير ابن كثير" القوانين الوضعية الحديثة بـ"الياسق العصري" واعتبر أنها "كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام - كائناً من كان - في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها" ويرى الشيخ شاكر أن كتاب الياسق يشبه القوانين الوضعية في زماننا إلا أن الفارق بينهما هو أن الياسق كان يتحاكم إليه التتار فيما بينهم ولا يلزمون به غيرهم، وأما القوانين الوضعية فهي ملزمة لجميع الناس "فمن ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية "كفر بإجماع المسلمين"[91].

تشكل فتاوى الشيخ شاكر بشأن الياسق فتاوى مرجعية لمعظم التيارات الإسلامية غير الإخوانية وقد تم في ضوء إعادة إنتاج الحاكمية في نظرية تكفيرية جهادية، ربط "الياسق العصري" بمفهوم "الحاكم المستبدل" ويتلخص ذلك في أن الحاكم الذي يستبدل الشرع في "أي مجال من المجالات .. وبأي صورة من الصور .. وتحت أي دعوى من الدعاوى .. قليلاً كان أم كثير، بتحليل الحرام" أو تحريم الحلال، أو تعطيل بعض الشرع أو تغيير العقوبة، أو استبدال مصدر استخراج الأحكام، كأن يجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلاً من القرآن والسنة. هو "كافر يجب قتاله" أو "خلعه"[92].

أما مفهوم "الطائفة الممتنعة" الذي طورته الجماعات الإسلامية الراديكالية، فقد أحدث جدلاً داخلياً حاداً حول مدى شموليته التكفيرية. ويقصد بالطائفة الممتنعة الطائفة الحاكمة أو ذات القوة أو الشوكة باللغة الفقهية الكلاسيكية التي تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام. وتتفق تلك الجماعات حول وجوب قتال "الطائفة الممتنعة" وإنْ كانت مسلمة تنطق بالشهادتين إلا أنها لا تتفق حول تكفيرها. فيتلخص رأي "الجماعة الإسلامية" كما صاغه عمر عبد الرحمن بوجوب قتال الطائفة الممتنعة، وإن كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه، ومسلمة تنطق بالشهادتين، وقتال من أعانها، ومن خرج من صفّها مكرهة، ووجوب قتالها ابتداءً وإن لم تبدأ هي بالقتال، حتى وإنْ للمسلمين إمام. فقتال هذه الطائفة هو من جنس قتال مانعي الزكاة وليس من جنس قتال "البغاة" أي الذين يخرجون عن طاعة الإمام وينشقون عنه. إلا أن عبد الرحمن يرى أن هذه الطائفة لا تكفَّر طالما أنها لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه، فإن جحدت ذلك تصبح مرتدة وتقاتل قتال المرتدين[93]. أما الشيخ الدكتور عبد القادر بن عبد العزيز (المرجع الفقهي لجماعتي الجهاد الإسلامي وطلائع الفتح في مصر وللجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر)، فيرى أن اشتراط الجماعة الإسلامية "الجحد كشرط مستقل للتكفير" يجعلها تتبنى قول غلاة المرجئة، بل هو شر من قول مرجئة الفقهاء والأشاعرة والجهمية[94]. ويترتب على تكفير "الطائفة الممتنعة" أو عدم تكفيرها ابتداءً نتائج سياسية ليست بيسيرة. إذ تنطلق نظرية

"الجماعة الإسلامية" من التمييز ما بين رؤوس الطائفة الممتنعة، وبين أتباعهم، أي من التمييز بين الحاكم (رئيس الدولة) وموظفي جهاز الدولة، في حين تنطلق "جماعة الجهاد" في إطار استراتيجيتها الانقلابية من تكفير الحاكم وأعوانه.

ترى "الجماعة الإسلامية" في "الرسالة الليمانية في الموالاة" (التي صاغها الشيخ عمر عبد الرحمن في معتقل ليمان طرة) عدم تكفير من يوالي الدولة ظاهرة ما لم تقترن موالاته بموالاة باطنة قلبية، ويعني ذلك أنها تكفّر الحاكم (رئيس الدولة) وليس النخبة الحاكمة. أما جماعة الجهاد، فتميز عبر صوت مرشدها الفقهي الشيخ الدكتور عبد الفتاح بن عبد العزيز ما بين التقية والموالاة. فالتقية تجوز مع الخوف إلا أن الموالاة لا تجوز معه، ومن هنا تكفّر الجماعة «أنصار المرتدين وغنْم أموالهم وسبي نسائهم، دون تفريق بين تابع ومتبوع» وتتهم الجماعة الإسلامية بإسباغ الشرعية على «ما يقوم به أنصار الحاكم المرتد من قتل المسلمين وتعذيبهم وسجنهم وهتك حرماتهم وارتهان نسائهم ونقل أخبار المسلمين للكافرين[95]». وتحدد وثيقة نظرية لـ"جماعة الجهاد – طلائع الفتح" (وهي جماعة منشقة عن جماعة الجهاد في مصر) تحت عنوان "الحاكمية وأعوان الحاكم" الأصناف التي "تدخل في الحكم بغير ما أنزل الله" وتعتبر كافرة كفراً أكبر، أي كفراً يخرجها من الملة سواء في ذلك الجاحد وغير الجاحد منها. وهذه الأصناف هي:

١- المشرع أو واضع القوانين "الياسق العصري" وحكمه: الردة، لأنه نصب نفسه مشرعاً مع الله ويتمثل بـ: اللجان الفنية في وزارة العدل (التي تصوغ القوانين) وبرئيس الدولة (لأن له حق سن القوانين) وبمجلس الشعب (لأنه السلطة التشريعية في الدولة).

٢- الحاكم، وحكمه الردة لأنه يأمر بتنفيذ وتحكيم هذه القوانين، ويتمثل برئيس الدولة وبالحكومة (الوزراء ووكلاء الوزراء) وبالقضاة وبجهاز النيابة.

٣- المتحاكم إلى هذه القوانين الوضعية ومحاكمها فهو مرتد إن رضي بذلك مختاراً.

٤- أعوان الحاكم ومن يناصره بالقول والعمل، مثل الصحفيين ورجال الدين والجيش والشرطة. فهؤلاء كفار، ومن كان منهم في الأصل مسلماً فهو مرتد[96].

خاتمة

مهما قيل عن المحايثة ما بين الإسلام والحاكمية فإن "الحاكمية" نظرية حركية إسلامية معاصرة، تمت صياغتها الإسلامية تحت وطأة السؤال الأساسي: ما هي الدولة ؟. وتبدو في خصائصها وكأنها نظرية مقلوبة عن نظرية الدولة الحديثة، تنطوي على مفارقة ما بين انطلاقها من مبدأي الحرية والمساواة المنبثقين عن فطرة الإنسان وما بين سلبها لذاتية الفرد وتقييدها بضوابط صارمة تشل مبدأ الحرية والمساواة الأصلية ما بين الأفراد أمام الله، إذ أنه لا تعترف ابتداءً بحق للفرد إلا في إطار حق الجماعة أو الدولة أو الله، وهو ما يفسر استيعاب الحاكمية للنظرية التوتاليتارية الغربية في الدولة وإعادة إنتاجها إسلامياً، بشكلٍ يبدو فيه حق الله أو الجماعة أو الدولة ضد حق الفرد أو الإنسان. وقد عززت المضامين التجهيلية والتكفيرية والجهادية التي اكتسبتها الحاكمية المودودية تلك الضدية ما بين حق الله وحق الإنسان، وأعاقت تطوير نظرية إسلامية لحقوق الفرد بوصفها حقوقاً طبيعية أو فطرية أو إنسانية جوهرية له، تلازمه كما يلازم الإنسان ذراعاه وساقاه، بوصفه إنساناً قبل أي شيء آخر. وإذا كانت الحاكمية تنطلق نظرياً بشكلٍ أساسي من حقوق الحرية والمساواة الفطرية والمطبوعة في الإنسان "ابن آدم" والتي يتساوى فيها جميع الناس أمام الله، فإنها في فهمها لعلاقة الله بالإنسان في منظومة العلاقات الاجتماعية المعقدة تطوِّر مواقف نظرية تشلُّ تلك الحقوق وتنفيها وتجعلها قابلة للتصرف والانتقاص والانتهاك باسم سلطة كهنوتية جديدة من طراز خاص تدعي وراثة الله وخلافته في أرضه، وتحوِّل الإنسان من عبدٍ لله إلى عبدٍ لعبد آخر يحكمه باسم الله.

الهوامش

(1) ولد أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) في مدينة أورنك آباد (الدكن) بولاية حيدر آباد الواقعة حالياً في الهند . وبدأ حياته صحفياً، وانضم إلى حركة المحافظة على الخلافة الإسلامية في الهند، وأصدر عام ١٩٢٨ أول كتاب هام له حمل اسم "الجهاد في الإسلام" وأصدر عام ١٩٣٣ مجلته "ترجمان القرآن" التي شكّلت إطار تأسيس "الجماعة الإسلامية" عام ١٩٤١. وقاد المودودي حركة المطالبة بالدستور الإسلامي على أساس نظرية الحاكمية في باكستان إثر انفصالها عن الهند عام ١٩٤٧، وتسبيبت رسالة له عن القاديانية تعتبر أن القاديانية طائفة غير إسلامية بتأجيج المذابح الطائفية ضد القاديانيين في منطقة البنجاب، فحكم عليه بالإعدام و لم ينفذ إلا عام ١٩٥٥ . وقد أصدر المودودي عشرات الرسائل والكتب، وتفرغ عام ١٩٧٢ لإكمال كتابه "تفهيم القرآن" ودفن في ٢٢ أيلول ١٩٧٩ في مدينة لاهور . انظر: مادة المودودي في: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٩٧٢، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(2) تأسست "الجماعة الإسلامية" في شهر آب ١٩٤١ كرد على الرابطة الإسلامية التي كانت تتبنى تأسيس دولة قومية مستقلة للمسلمين في باكستان، وتولى أبو الأعلى المودودي إمارتها العامة. وتعتبر لاهور مركز الجماعة، وإثر تقسيم القارة الهندية إلى الهند وباكستان، استقل أعضاء الجماعة في الهند تحت رئاسة أبي الليث الإصلاحي (نسبة إلى مدرسة الإصلاح في مدينة أعظم كره التي تخرج منها) وتمتلك الجماعة الإسلامية هيكلية تنظيمية أفقية وعمودية، وتعتمد في قبولها للعضوية على خطط منهجية ومعايير صارمة تشبه معايير الأحزاب "الطليعية" الحديثة. وقد قادت الجماعة برئاسة المودودي حركة المطالبة بالدستور الإسلامي، إلا أن انقلاب عام ١٩٥٨ أدى إلى إعلان الأحكام العرفية وإلغاء الدستور وحل الجماعة. وفي عام ١٩٦٢ أعيدت المواد الملغاة إلى الدستور كما تم حل الجماعة واعتقال قادتها، إلى أن صدر قرار المحكمة العليا بإلغاء هذا القرار الأخير لعدم دستوريته. وفي عام ١٩٧٢ إثر تفرغ المودودي للبحث انتخب ميان طفيل أميراً للجماعة. للتفاصيل حول الجماعة الإسلامية، انظر، خليل أحمد الحامدي، عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان، في نحو ثورة سلمية، ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان ودار العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٦٨، ص ٩٩ - ١٣٤ .

(3) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من الأصول إلى القرن الثامن عشر، ترجمة ناجي الدراوشة، مراجعة علي الخش، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط١، ١٩٨٤، ص ٤٢٢ قارن مع د. حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، ط٧، ت١ ١٩٨١، ص ٩٧ - ٩٨ .

(4) يحدد المودودي معنى كلمة الحاكمية بما يلي: "تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد - أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم - حاكماً إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته طوعاً أو كرهاً. وما هناك من شيء خارجي يحد صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. والأفراد ليس لهم بازائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه، فإذا سلبه الشارع لم يعد حقاً من الحقوق حتى يطالب به. وأما صاحب

الحاكمية نفسه، فما هناك من قانون يقيده ويوجب عليه الطاعة لأحد.." : أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي في : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة خليل حسن الإصلاحي ومراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد، دار الفكر، لاهور، ١٩٦٩، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٥) المودودي، نظرية الإسلام السياسية، المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(٦) المودودي، المصدر السابق، ص

(٧) المودودي، المصدر السابق، ص ٣٠

(٨) المصدر السابق، ص ٢٦

(٩) المصدر السابق، ص ٢٨

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٦ - ٣٧

(١١) سيد قطب، معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، دون تاريخ، ص ٩٨ - ١٠٠

(١٢) د. نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، بيروت - لندن، ط١، ١٩٩٢، ص ٧٢ - ٧٧

(١٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، ج١، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ط٢، ١٩٥٩، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(١٤) المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦ .

(١٥) المودودي، المصدر السابق، ص ٦١ .

(١٦) المودودي، المصدر السابق، ص ١٦٢ - ١٦٤

(١٧) الجماعة الإسلامية، وثيقة حتمية المواجهة، ١٩٨٧، نشر نصها الكامل : رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (٢)، الثائرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ك٢، بيروت ١٩٩١، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(١٨) د. اسحق موسى الحسيني. الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٩٥٥، ص ١٣٨ - ١٤٠

(١٩) عودة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤ - ٢٥

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣

(٢١) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، المكتبة التجارية بمصر، ط١، ١٩٦٣ .

(٢٢) حسن اسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار السلام، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ ص ١٠٢ .

(٢٣) المودودي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٣٥

(٢٥) المصدر السابق، ص ٥٧

(٢٦) المصدر السابق، ص ٧٨

(٢٧) المصدر السابق، ص ٧١

(٢٨) المصدر السابق، ص ٤٨

(٢٩) المصدر السابق، ص ١٥٨

(٣٠) المصدر السابق، ص ٤٦

(٣١) المصدر السابق، ص ٥٤

(٣٢) المصدر السابق، ص ٤٧ - ٤٨

(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٥٩ – ٣٦٣

(٣٤) استناداً إلى الدكتور فتحي عبد الكريم والدكتور عبد الحميد متولي. أورده د. علي جريشة، أصول الشرعية الاسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧، ص ٢٤

(٣٥) عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دون مكان، دون تاريخ، ص ١٥٦ – ١٥٧

(٣٦) جريشة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(٣٧) عودة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢ – ٢٣٣

(٣٨) عودة، المصدر السابق، ص ٣٨ – ٣٩

(٣٩) المصدر السابق، ص ٤١

(٤٠) المودودي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٣

(٤١) جريشة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥ – ٢٧

(٤٢) للتفصيل في الشروط التاريخية والإيديولوجية لنشأة المفهوم الشيعي للإمامة وتبلور قطيعته عن المفهوم السني، انظر : محمد جمال باروت، يثرب الجديدة : الحركات الإسلامية الراهنة، دار الريس، لندن ١٩٩٤

(٤٣) عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركات الإسلامية في العراق، بيروت، الدار العالمية ١٩٨٠، ص ٩٦

(٤٤) آية الله عبد الله جوادي الآملي، دور الإمام الخميني في إعادة بناء نظام الإمامة، مجلة الثقافة الإسلامية، عدد ٣٧، أيار – حزيران ١٩٩١، ص ٣١

(٤٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(٤٦) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، دون مكان، دون تاريخ، ص ٤٩ – ٥٢

(٤٧) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل، الغدير، المجلد الثاني، الأعداد ١٤ – ١٥ – ١٦، حزيران ١٩٩١، ص ٤١ – ٤٢

(٤٨) الإسلام يقود الحياة، لمحة فقهية، إصدار جهاد سازندكي، قم، ١٣٩٩هـ، ص ٢٠

(٤٩) آية الله محمد الشيرازي، الحكم في الإسلام، مطبعة الخيام، قم، ص ٧٣ – ٧٥

(٥٠) الشيرازي، إلى حكومة ألف مليون مسلم، دار القرآن الحكيم، قم، ص ٨١ – ٨٢

(٥١) المودودي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣ – ١٥٤

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٥٣

(٥٣) المصدر السابق، ص ٣٤

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٥٤

(٥٥) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ط١، ترجمة محمد كاظم سابق، الدار الكويتية، ١٩٦٩، ص ٨ – ٩

(٥٦) انظر تلخيص الهضيبي لذلك في : دعاة لا قضاة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ – ٢٤

(٥٧) دراسات إسلامية، دون مكان، دون تاريخ (حوالي ١٩٥٣)، ص ١٦ – ١٧

(٥٨) سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سبق ذكره، ص ٩١

(٥٩) قطب، المصدر السابق، ص ٩٣

(٦٠) المصدر السابق، الصفحة ذاتها

(٦١) المصدر السابق، ص ٣٥

(٦٢) انظر النص في : سامي جوهر، الموتى يتكلمون، ط٢، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٣٣

(63) قطب، معالم في الطريق، مصدر سبق ذكره، ص ٦٠

(64) انظر النص في : عبد الله الإمام، الإخوان وعبد الناصر، ط٢، مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، دمشق ١٩٨٢، ص ١٠٥

(65) من رسالة حسن البنا إلى شيخ الأزهر، نشرها أنور الجندي في : حسن البنا، الداعية الإمام والمجدد والشهيد، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص ٦٧ – ٦٨

(66) قطب، معالم في الطريق، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨

(67) د. عبد الله فهد النفيسي، تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، دراسة موجزة، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد ٢٣، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥، ص ١٧

(68) محمد الغزالي، تعقيب على بحث "الصحوة الإسلامية في مصر" في : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، منتدى العالم الثالث ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب ١٩٨٧، ط١، ص ١٠٠

(69) الهضيبي، دعاة لا قضاة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢

(70) المصدر السابق، ص٢٣٥

(71) المصدر السابق، ص ٢٤٦

(72) المصدر السابق، ص ١٠٢

(73) المصدر السابق، ص ٩٧ – ٩٨

(74) المصدر السابق، ص ٨٤

(75) سعيد حوّى، جند الله ثقافة وأخلاقاً، ط٢، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧، ص ١٠

(76) حوّى، المصدر السابق، الصفحة ذاتها

(77) أورده النفيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩ – ٢٠

(78) المصدر السابق، ص ٢٠

(79) مصطفى مشهور، تساؤلات على الطريق، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر، ١٩٨٩، ص ٨٨ و٩٠

(80) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دون مكان، دون تاريخ، ص ٢٢٢

(81) عبد القديم زلو ، كيف هدمت الخلافة، بيروت، دون ناشر، ص ٢٠٥

(82) المصدر السابق، ص ١٩٨ – ١٩٩

(83) محمد عبد السلام فرج، وثيقة الفريضة الغائبة، نشر نصها الكامل د. رفعت سيد أحمد في النبي المسلح (١) الرافضون، دار الريس، لندن، ط١، ك٢ ١٩٩١، ص ١٢٩ قارن مع وثيقة الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة، نشر نصها الكامل رفعت سيد أحمد في : النبي المسلح (٢)، الثائرون، دار الريس، لندن، ط١، ك٢ ١٩٩١، ص ٢٥٩ – ٢٦٠ وعبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، النبي المسلح (١) مصدر سبق ذكره، ص ١١٦

(84) د. صالح سرية، وثيقة رسالة الإيمان، المصدر السابق، ص٤٢ – ٤٣

(85) مشهور، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣

(86) النص الكامل لأقوال واعترافات شكري مصطفى أمير جماعة المسلمين أمام محكمة أمن الدولة، النبي المسلح (١) ص ١٠٠

(87) المصدر السابق، ص ١٠٢

(88) د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، ط١، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٥

(89) أبو الأعلى المودودي، نحو ثورة سلمية، ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان ١٩٦٩، ص٩٧–٩٨ .

(90) سعيد عبد العظيم، الديمقراطية في الميزان، ط٣، دار الفرقان، باكوس، ١٤١٢ هـ، ص : مقدمة الطبعة الثالثة (ويعكس وجهة

نظر الحاكمية المودودية) قارن مع : د. أيمن الظواهري، الإخوان المسلمون في ستين عاماً، دون مكان نشر، دون ناشر، دون تاريخ، ص ١٣ (ويعكس وجهة جماعة الجهاد في مصر) وقارن مع رأي الجماعة الإسلامية في، إعلان الحرب على مجلس الشعب النبي المسلح (٢)، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٧ - ١٨٩

(١١) تستشهد جميع القوى الجهادية التي تنطلق من نظرية الحاكمية بأحمد شاكر. انظر مثلاً، الإيمان عند أهل السنة والجماعة، مركز النور للدعوة والإعلام، ط١، دون مكان، دون تاريخ، ص ١٤ - ١٥ وتعكس الوثيقة في ضوء معلومات ميدانية موثوقة رأي جماعة الجهاد - طلائع الفتح في مصر

(١٢) وثيقة حتمية المواجهة، النبي المسلح (٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ قارن مع ملخص كتاب "أصناف الحكم وأحكامهم" للشيخ عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩١

(١٣) وثيقة حتمية المواجهة، المصدر السابق، ص ٢٥٩

(١٤) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط٣، ذو الحجة ١٤١٥هـ، ج١، دون مكان، دون تاريخ، ص ٢٥٩.

(١٥) بن عبد العزيز، المصدر السابق، ص ٦٥٣ .

(١٦) الإيمان عند أهل السنة والجماعة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥ - ١٧

الفصل الثاني

حزب التحرير

أولاً– المؤسس تقي الدين النبهاني
من التوفيقية الإصلاحية إلى الإسلام الراديكالي

تعتبر دراسة حياة وأفكار الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، مدخلاً لا بد منه لدراسة الحزب. نظراً لما مارسته هذه الأفكار من سطوة نظرية على البناء الفكري للحزب، حالَ حياة النبهاني، وبعد وفاته.

ومن جهة أخرى تكتسب دراسة التعرجات الغنية التي عرفتها حياة النبهاني، قبل تأسيس الحزب، أهمية خاصة. لأنها تلقي الضوء على جذور بعض توجهات الحزب وآرائه، أي تلك التي حافظ عليها النبهاني قبل تأسيس الحزب وبعده. كما أنها توضح بعض المواقف الحاسمة التي اتخذها الحزب من بعض الأفكار والتيارات، فكانت هذه المواقف هي ردّات فعل النبهاني الغاضبة على بعض الأبواب التي طرقها، قبل تأسيس حزبه الخاص.

وأخيراً، تشكل حياة النبهاني واحدة من حَيَوات كثيرة، عاشها العديد من المثقفين العرب في هذا القرن، ممتلئين بالكثير من الحماس، والقليل من القلق والاضطراب والتقلب، فيما هم يبحثون عن آفاق ممكنة لحل الإشكاليات التي تحكم آمالهم وهواجسهم. ولد الشيخ محمد تقي الدين النبهاني(١)، مؤسس حزب التحرير (الإسلامي)(٢)، عام ١٩٠٩م(٣). في قرية إجزم بقضاء حيفا(٤)، حيث استوطن أجداده من عرب البادية(٥). وتلقى دراسته

الابتدائية في مدرسة القرية، وحفظ القرآن الكريم، ومبادئ علوم اللغة العربية، والفقـــه، على يد والده الشيخ إبراهيم النبهاني[٦]. ثم غادر تقي الدين إلى مصر للدراسة في الجـامع الأزهر، على نفقة جده لأمه. فأتم دراسته هناك، وحصل على شهادة العالِمية. ثم انتسب إلى دار العلوم في القاهرة، حيث استزاد من التحصيل العلمي، ولا سيما في اللغة العربية. وبعد أن حصل على شهادة دار العلوم أيضاً عاد إلى فلسطين. وبدأ النبهاني حياته العملية مدرساً في حيفا، فالخليل. ثم التحق بسلك القضاء الشرعي، وتدرج في وظائف الكتابـة في المحاكم الشرعية في حيفا، ويافا، والقدس، ثم عيِّن قاضياً شرعياً في المحكمة الشرعية في بيسان، فالخليل، فالرملة، واللد، حتى سنة ١٩٤٨ عندما غادر فلسطين إبَّان النكبـــة إلى بيروت، حيث استقرت أسرته. وإثر إلحاق الضفة الغربية بالمملكة الأردنية الهاشمية عـــام ١٩٥٠، عيِّن تقي الدين عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس. ثم استقال من عمله في سلك القضاء الشرعي، وعمل مدرساً في الكلية الإســلامية في عمـــان[٧]. أسس حزب التحرير عام ١٩٥٢. وتفرغ لقيادته، فاستقال من التعليم. وانتقـــل مـــن الأردن إلى سوريا فلبنان، حيث أقام أكثر أيامه، إلى أن توفي في بيروت أواخـــر عـــام ١٩٧٧[٨]. ولعل أول إشارة إلى انخراط النبهاني في الحياة العامة، هي توليه منصب نائب رئيس جمعية "الاعتصام" التي أسسها الشيخ محمد نمر الخطيب في حيفـــا عـــام ١٩٤١، وجعلت هدفها مكافحة البغاء والخمور والمقامرة، وإثر انتشار جماعة الإخوان المســلمين في عموم فلسطين، بعد أن افتتح أول فرع لها في القدس في ٢٦/١٠/١٩٤٥؛ زار وفـــد من الإخوان المصريين حيفا، وكان الوفد يضم سعيد رمضان صهر مؤســـس الجماعـــة ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا. وحاول الوفد إقناع جمعية الإعتصام بالانضمـــام إلى الإخوان، فانضم بعض الأعضاء فوراً، ثم تلاهم البقية، بينما رفض الانضمـــام الشـــيخ الخطيب رئيس الجمعية، ونائبه النبهاني[٩]. وفي العام نفسه ١٩٤٦ كان الاحتكاك الثـاني لتقي الدين مع الإخوان، إذ أنه التقى في الرملة، حيث كان يعمل في القضاء الشـــرعي، بعبد العزيز الخياط، الذي كان من أوائل الإخوان المسلمين الفلســـطينيين[١٠]. وكـــان

الخياط منتدباً من الشيخ حسن البنا، لإلقاء كلمته في تأبين أحد الزعماء الفلسطينيين في الرملة، عندما التقى النبهاني الذي أثنى على البنا، الذي كان قد عرفه في مصر[١١]، لكنه أخذ عليه "ضبابية فكرة إعادة الإسلام إلى الحكم لدى الإخوان المسلمين"[١٢]. لكن الخياط يأخذ على النبهاني نفسه أن حديثه كان "ضبابياً إذ كان يدعو إلى العروبة أكثر من دعوته إلى الإسلام"[١٣].

ويؤكد النبهاني في السنوات القليلة التالية على مراهنته على الخيار العروبي، فيصبح عضواً في ما دعي بـ"كتلة القوميين العرب"[١٤]، التي عقدت اجتماعها الأول في حيفا، في ١٩٤٧/٦/١٨، وكانت -فيما يبدو- تجمعاً محلياً لم يكتب له الاستمرار[١٥].

ولعل صلات النبهاني الوثيقة بأوساط التيار القومي العربي، هي التي أهلّته للمشاركة عام ١٩٤٩ في سفارة سياسية بالغة الخطورة. فقد كان عبد الله التل، قائد معركة القدس في الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، وأحد الأوائل الذين حمَّلوا الحكومات العربية مسؤولية النكبة، يخطط للانقلاب على الملك عبد الله ملك الأردن حينذاك. ورغب التل في الحصول على تأييد حسني الزعيم، الذي كان قد استولى على السلطة في سوريا في ١٩٤٩/٣/٣٠، إثر أول انقلاب عسكري فيها. كما رغب التل أن يضمن له الزعيم تأييد مصر للانقلاب المزمع. وعندما أرسل الزعيم في ٤/٣٠ يطلب من التل رسولاً، ليحمله رسالة شفهية؛ اختار التل شخصين "كانا موضع ثقتي وتربطهما صداقة متينة"[١٦] على حد تعبيره، وهما: عبد الله الريماوي، أحد أبرز مؤسسي حزب البعث العربي في الأردن، وأول أمين قطري أردني له[١٧]، والشيخ تقي الدين النبهاني. وحمل الاثنان جواز سفر التل السياسي، ليقدماه للزعيم كإشارة متفق عليها، وسافرا إلى دمشق في ٥/٧ بحجة شراء ورق لجريدة البعث. واجتمعا بحسني الزعيم -الذي سيعتبره النبهاني فيما بعد عميلاً أمريكياً- ونقلا إليه خلاصة التدابير الانقلابية، وحملا منه رسالة شفهية، تطمئن التل إلى تأييد سوريا ومصر لتحركه[١٨].

وقد ألف النبهاني في هذه المرحلة من حياته كتباً ثلاثة، لم تعرف فيما بعد، لأنه امتنع عن إعادة طبعها، خلافاً لكتبه اللاحقة، التي ألفها بعد أن أسس حزب التحرير إذ طبع كلٌ منها طبعات عديدة. وأول هذه الكتب هو "نظام المجتمع" الذي ربما ظهر في ١٩٤٩[١٩]. وثانيها كتابه "إنقاذ فلسطين"[٢٠]، الذي صدر في كانون الثاني ١٩٥٠[٢١]، وثالثها هو كتابه "رسالة العرب"، الذي ظهر في آب ١٩٥٠[٢٢]، واعتبر مدةً من كتب حزب التحرير[٢٣]، ثم استغني عنه. ولعل الترعة الغالبة على تفكير النبهاني في هذه المرحلة هي التوفيقية. فعلى الصعيد النظري، انشغل النبهاني بالتوفيق بين الترعة الإسلامية الخالصة التي تلقاها من دراسته في الأزهر، وتعرفه على حركة الإخوان المسلمين من جهة، وبين الترعة القومية الناشطة التي كان يدعو إليها حزب البعث العربي من جهة أخرى.

ويوضح النبهاني معالم توفيقيَّته هذه في تبنيه لفكرة "القومية العربية على أساس مبدئي يتجاوز حد الاستقلال والحكم إلى حملة الرسالة العربية -ألا وهي الإسلام- إلى العالم"[٢٤]. فهو يرى أن الدول الغربية -ولا سيما بريطانيا- لما تنبهت إلى "الخطر الذي تحمله فكرة حمل العرب لرسالة الإسلام في الحكم والإدارة"[٢٥]؛ فإنها عملت على تفريغ الفكرة القومية من محتواها الإسلامي، وتفسيرها للعرب، "وإشاعتها في أذهانهم فكرة قومية مجردة عن أي مبادئ اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، بحيث يقتصر فيها على لفظ القومية العربية، وتكون قابلة لأن تنتقل كل يوم في مبدأ حسب الظروف والأحوال، وبهذا يستمر سريان فكرة القومية العربية ولكن بصورتها المغلوطة العقيمة، فلا يتمكن العرب من التقدم بهذه الفكرة لأنه إذا كانت الفكرة خاطئة فلن تكون عملاً ينتج أمة، فضلاً عن دولة"[٢٦].

ولإيضاح هذا الارتباط بين الدعوة القومية العربية ومحتواها الإسلامي، وفشل الدعوة القومية "المجردة"؛ خصص النبهاني في كتابه الأول "نظام المجتمع"[٢٧]. هذا النظام

المنشود للمجتمع العربي الذي يجب أن تكون من أبرز غاياته "أن يكوِّن رسالة عالمية خالدة، تنتفع باقي الأمم بها، كما تنتفع الأمة العربية سواء بسواء"[٢٨]. ولبيان أن "الإسلام هو رسالة العرب الخالدة"[٢٩]؛ يخصص النبهاني كتابه الثالث "رسالة العرب"، الذي استعار عنوانه من أحد المحاور المفهومية الرئيسية للتيار القومي العربي وقتها[٣٠].

لكن توفيقة النبهاني هذه، بين النزعة الإسلامية الخالصة والفكرة القومية العربية؛ لا تخفي قلق واضطراب توازنها النظري، وقرب تصادم عناصرها، وتفككها. ففي تحليله لتجربة محمد علي باشا في مصر، وابنه إبراهيم في بلاد الشام -هذه التجربة التي ينظر إليها النبهاني في هذه المرحلة بإكبار شديد- يرى أن "محمد علي لم يفكر في شق عصا الطاعة على الخلافة في أول الأمر، وكان تابعاً لها، ويعمل حسب أوامرها، ويسير وفقاً لنظمها لأنه مسلم، ويرى طاعة إمام المسلمين واجبة عليه ما دام يأمر بشرع الله ويعمل بكتابه"[٣١]. لكنه -وفي الصفحة التالية مباشرة- يتعاطف بشدة مع تمرد محمد علي على "دولة الخلافة"، وتسيير جيوشه لكي "يحتل القسطنطينية، ويحقق حلمه الجميل"[٣٢]، استجابة لضرورة "جعل العرب عنصراً فعالاً في دولة الخلافة"[٣٣].

أما عن طريقة إبراهيم باشا في حكم بلاد الشام؛ فترى توفيقية النبهاني القلقلة أنها كانت "تقوية الروح العربية وفهم الروح الإسلامية، وجعل جهاز الإدارة والحكم متمشياً مع هذه الفلسفة الجديدة (العرب أمة واحدة، ذات رسالة خالدة[٣٤]، هي الإسلام. والترك شركاء في هذه الرسالة لأنها أصبحت رسالتهم، فعليهم أن يعملوا بها، وأن يجعلوا للعرب أصحاب الرسالة الرأي الفعال في الحكم)[٣٥]. ولم تقتصر التوفيقية لدى النبهاني في هذه المرحلة على الجانب النظري؛ بل تعدتها إلى الجوانب العملية. ففي حديثه عن قضية فلسطين، التي يرى أنها "أفظع خطب حل بالعرب والمسلمين في تاريخهم الحديث، وأعنف صدمة تلقاها الشرق منذ قرون"[٣٦]؛ يرى النبهاني أن إنقاذ فلسطين "لا بد أن يكون بطريقتين ... ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما دون الآخر"[٣٧].

فالطريق الأول هو "طريق الحكومات العربية"[٣٨]، التي يجب أن تعمل على "إظهار الخطر الصهيوني إظهاراً تاماً وتقوية الإحساس به تقوية كاملة، وإثارة الهمم وشحذ العزائم لمقاومته"[٣٩]. ولأن النبهاني كان يرى عدم كفاءة جامعة الدول العربية؛ فإنه يدعو إلى اتحاد عربي، رغم أنه لا يغفل عن "العوامل الخارجية والداخلية التي تعمل ضد إيجاد نظام قومي لاتحاد عربي صالح، ولكن نكبة فلسطين، تحتم علينا التخلص من هذه العوامل، وتجعلنا ندعو إلى اعتناق النظام الذي يتفق مع واقعنا ومصلحتنا. وإذا كان البحث يضطرنا في هذا المقام إلى ذكر نظام معين فإننا نرى في نظام -الولايات العربية- نظاماً صالحاً للبحث والتنفيذ، وخطوة عملية في سبيل الوصول إلى الوحدة الحقيقية"[٤٠].

أما الطريق الثاني، فهو "إصلاح المجتمع العربي"[٤١]. لأن "الوضع العربي بأكمله يحتاج إلى تبدل أساسي، وانقلاب شامل في التفكير، والاعتقاد، والعمل، والمعاملات، والعلاقات الداخلية والخارجية، والاقتصاد، والعلم والمعرفة، والتجارب، وكل منحى من مناحي الحياة جميعها"[٤٢]. فالمطلوب ليس "تحرير" فلسطين فحسب؛ بل "تحرير" كل العرب. و"الطريق المستقيم لتحرير العرب، هو أن يأتي هذا التحرير عن طريق الشعب نفسه أولاً وبالذات..."[٤٣]، عبر مراحل ثلاث؛ الأولى هي "معرفة النظام الذي نريده للحياة"[٤٤]، ثم تكوين "كتلة حزبية منظمة"[٤٥]، تصبح "نقطة الانطلاق"[٤٦]، التي متى وجدت؛ "فقد أشرقت في الأفق آمال إنقاذ فلسطين، وتحرير الشعب العربي، وأصبح في حيز الإمكان، إقامة صرح السعادة والسلام في الوجود. فلتبحث هذه الفئة عن نفسها، ولتتقدم إلى الإنقاذ"[٤٧].

وهكذا كان النبهاني يتلمس طريقه باتجاه "حزب التحرير"[٤٨]. وربما كان حسم الشيخ تقي الدين لخياراته النظرية والعلمية بالاتجاه الإسلامي؛ مديناً إلى حد كبير إلى لقائه بـ"رفيق دربه وفكرته"[٤٩] الشيخ داود حمدان. وبآخرين، ربما كان أبرزهم نمر

المصري. وكان هؤلاء يحملون خطاباً إسلامياً صرفاً، غاضباً وراديكالياً، كما يتضح من المقدمات التي وضعوها لبعض كتب النبهاني[٥٠]. (هذه المقدمات التي ستحذف من الطبعات اللاحقة للكتب، إثر انفصال الاثنين عن الحزب، كما سيأتي).

وباقتراب الخطاب النظري للنبهاني من البنية الإسلامية الخالصة؛ كان لا بد له أن يقترب من حركة الإخوان المسلمين، لينفصل بعدها عن النزعة الإصلاحية المحافظة التي رأى أنهم يمثلونها، ويحسم خياراته بشكل نهائي لصالح الراديكالية الانقلابية. فقد أعجب بعض قيادات الإخوان المسلمين في فلسطين بالشيخ تقي الدين، فأفسحوا له المجال لإلقاء المحاضرات في دور الإخوان والكتابة في مجلتهم[٥١]. فألقى في عدد من دور الإخوان في الضفة الغربية[٥٢] محاضرة عن "نظام المال في الإسلام"، "تكاد تكون مقتبسة بكاملها من كتاب: العدالة الاجتماعية في الإسلام[٥٣] للشهيد سيد قطب"[٥٤]، الذي كانت معالم خطابه الإسلامي الراديكالي آخذة في التشكل[٥٥].

وما لبث النبهاني أن دعي لإلقاء محاضرة في دار الإخوان بالقدس، أثار فيها خلافاً سيظل طويلاً موضع أخذ ورد بين التحرير والإخوان. وهو رأي النبهاني أن الأمم تنهض بالأفكار لا بالأخلاق، مما أثار التوجه الإصلاحي الأخلاقي المحافظ الذي اتسم به الإخوان المسلمون في فلسطين وقتها[٥٦]. فاحتدم النقاش بين النبهاني وبين بعض الإخوان، حتى خرج النبهاني غاضباً[٥٧]، لتكون هذه آخر علاقة له بالإخوان المسلمين. وليسجل فيما بعد رأيه فيهم -دون أن يسميهم- في كتابه "التكتل الحزبي"، إذ يقول:"وقامت إلى جانب الجمعيات الثقافية والخيرية جمعيات أخلاقية تعمل لنهضة الأمة على أساس الأخلاق بالوعظ والإرشاد، والمحاضرات والنشرات على اعتبار أن الخلق هو أساس النهضة. وقد بُذِلت في هذه الجمعيات جهود وأموال، ولكنها لم تكن لها نتائج هامة، ونفست عن عاطفة الأمة بهذه الأحاديث المملولة المبتذلة. وقد كان قيام مثل هذه الجمعيات مبنياً على الفهم المغلوط لقوله تعالى مخاطباً الرسول صلى الله عليه وسلم

"وإنك لعلى خلق عظيم"[٥٨] مع أنه وصف لشخص الرسول وليس للمجتمع، ولقوله عليه السلام "إن الله بعثني لتمام مكارم الأخلاق" ولقوله عليه السلام "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[٥٩] مع أن هذين الحديثين وأمثالهما مما يتعلق بصفات الفرد لا بالجماعة، ومبنياً كذلك على خطأ الشاعر[٦٠] في قوله:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

مع أن الأمم لا تكون بالأخلاق، وإنما تكون بالعقائد التي تعتنقها، وبالأفكار التي تحملها، وبالأنظمة التي تطبقها[٦١].

واتجه النبهاني أخيراً إلى تأسيس حزبه الخاص، منذ أوائل ١٩٥٢[٦٢]. حتى تقدم في أواخر العام نفسه خمسة أعضاء من الحزب، هم: تقي الدين النبهاني، وداود حمدان، ومنير شقير، وعادل النابلسي، وغانم عبده، بطلب رسمي إلى الحكومة الأردنية، للترخيص للحزب بمزاولة النشاط السياسي. لكن الحكومة رفضت الطلب، بناء على البرنامج المقترح للحزب، بحجة أنه مخالف لمبادئ الدستور. لكن الحزب استمر بممارسة نشاطه بصورة سرية[٦٣].

وفضلاً عن الأسماء المذكورة أعلاه، عرف من مؤسسي الحزب أيضاً: عبد القديم زلوم، وهو فلسطيني من الخليل، من أصل كردي، وقد ترأس الحزب إثر وفاة النبهاني[٦٤]. والشيخ أسعد بيوض التميمي، الذي سيصبح "الزعيم الروحي" لحركة الجهاد الإسلامي (كتائب بيت المقدس) في فلسطين[٦٥]. والشيخ رجب بيوض التميمي[٦٦]. وخالد الحسن، الذي سيصبح عضواً للجنة المركزية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)[٦٧]. والشيخ أحمد الداعور، الذي نجح في الانتخابات النيابية الأردنية لعامي ١٩٥٤ و ١٩٥٦، ليصبح بذلك النائب الوحيد في تاريخ الحزب ضمن أي برلمان عربي[٦٨]. بالإضافة إلى أعضاء سابقين في حركة الإخوان المسلمين، تركوا الحركة وانضموا إلى الحزب منذ مراحل تأسيسه الأولى، كعبد العزيز الخياط المشار إليه

سابقاً[٦٩]. ولعل هذا ما دعا بعض الباحثين إلى اعتبار حزب التحرير -خطأً- انشقاقاً عن جماعة الإخوان المسلمين[٧٠].

وظهرت للشيخ النبهاني، إثر تأسيس الحزب، عدة كتب، لعل أولها[٧١] هو كتاب "نظام الإسلام"، الذي ربما صدر لأول مرة باسم "طريق الإيمان"[٧٢]، واعتبر أهم كتب الحزب، ويستغرق تدريسه للأعضاء الجدد في الحزب قرابة عامين، رغم حجمه الصغير نسبياً[٧٣]. وقد وجد هذا الكتاب طريقه إلى أن يكون أحد الكتب المتداولة لدى أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المنافسة[٧٤]. وكتب "النظام الاقتصادي في الإسلام"، و"نظام الحكم في الإسلام"، و"النظام الاجتماعي في الإسلام"، و"الدولة الإسلامية"، و"أسس النهضة"، و"الشخصية الإسلامية". وكلها تعالج إسلامية نظرية وفكرية. أما على الصعيد التنظيمي، فقد ألف النبهاني كتاب "نقطة الانطلاق"[٧٥]، وكتاب "التكتل الحزبي". وقد ظهرت هذه الكتب كلها بين أعوام ١٩٥٢-١٩٥٣، باعتبارها من "منشورات حزب التحرير" في القدس، بينما كانت تطبع في بيروت. ثم ظهر في الستينات[٧٦] كتاب حمل اسم النبهاني، بعنوان "الخلافة"[٧٧]. تبعه كتاب "التفكير" عام ١٩٧٣، وأخيراً كتاب "سرعة البديهة" عام ١٩٧٦[٧٨].

كما ظهرت كتب أخرى دون مؤلف، باسم حزب التحرير، ويعتقد البعض أن مؤلفها هو النبهاني. منها كتاب "مفاهيم حزب التحرير"، و"مفاهيم سياسية لحزب التحرير"، و"نداء حار إلى المسلمين"[٧٩]. وتجدر الإشارة هنا إلى احتمال ألا تكون الكتب التي ظهرت باسم النبهاني من تأليفه وحده، فقد تكون نتيجة جهد جماعي لأعضاء "لجنة القيادة"[٨٠]. وربما يتأكد هذا الاحتمال بمقارنة الكتب التي ظهرت باسم تقي الدين، بكتب صدرت لاحقاً لأعضاء آخرين في الحزب، كعبد القديم زلوم، وغانم عبده[٨١].

ثانياً- حزب التحرير
البنية الفكرية والسياسية والتنظيمية

١- الدولة الإسلامية

يكاد يتفق الباحثون على مركزية فكرة "الدولة الإسلامية" في البناء النظري لحزب التحرير، الذي ربما كان أول من أسهب في شرح مفهوم ومكونات هذه الدولة، من المنظورين السياسي، والقانوني الدستوري(٨٢). ويبدو هذا واضحاً منذ تعريف الحزب لنفسه بأنه "حزب سياسي، مبدؤه الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية. بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم.

ويتابع التعريف مبيّناً أن الحزب "يكافح الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته لتحقيق تحرير الأمة من قيادته الفكرية واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق"(٨٣). ومن هنا يحدد حزب التحرير سبب فشل الحركات القائمة (عند تأسيس الحزب) في تحرير العالم الإسلامي من واقعه السيء، إذ أنها "أخطأت المعنى الحقيقي للتحرير، إذ استهدفت تحرير البلاد من الاحتلال فقط مقتصرة على مكافحة شخص المحتل، ولم تتعرض للأوضاع التي أقامها ..."(٨٤). فقد كان للاستعمار فعل مزدوج في هدم دولة الإسلام. يتجلى وجهه الأول في هدم البناء القانوني والسياسي لهذه الدولة، بعد الحرب العالمية الأولى، حين "تولت إنكلترا رأس الكفر وأعدى أعداء الإسلام مهمة جمع الدول (الغربية) فدمرت الخلافة مصدر الخطر الإسلامي على الغرب واستولت على أكثر البلاد الإسلامية"(٨٥). ويتجلى الوجه الثاني لتأثير الاستعمار في نشر "قيادته الفكرية"، أي مرجعيته الفكرية، بين أبناء المسلمين.

وإذا كان العالم لا يحوي إلا ثلاثة مبادئ، "هي: الرأسمالية، والاشتراكية ومنها الشيوعية، والمبدأ الثالث هو الإسلام"[٨٦]؛ فإن المسلمين قد تعرضوا لغزو ثقافي للمبدأ الرأسمالي الاستعماري، يبغي نشر الفكرة التي تقوم عليها السياسة عنده، وهي "فصل الدين عن الحياة في العالم كله"[٨٧]. فشاعت بين أبناء المسلمين بعض أقاويل الاستعمار، التي شكلت الوجه الثقافي لهدم الدولة سياسياً، مثل أنه "لم تكن للإسلام دولة"، أو أنه "كانت له دولة دينية روحية"، والدعوة إلى اعتبار "الدين غير الدولة"، والدعوة إلى فصلهما الواحد عن الآخر[٨٨].

وبهدم البناء القانوني لدولة الخلافة العثمانية، على يد مصطفى كمال أتاتورك، في ٣ آذار ١٩٢٤، "غاض الحكم بما أنزل الله من جميع بقاع الأرض، وظل الحكم بغير ما أنزل الله، ظل حكم الطاغوت وحده هو الذي يتحكم في الناس جميعاً، ويطبق في جميع العالم"[٨٩]. وأصبحت بلاد المسلمين اليوم "دار كفر قطعاً"[٩٠]، دون أن يعني هذا تكفير الأفراد الذين ظلوا "بجملتهم مسلمين"[٩١]، إلا من اعتقد منهم بفصل الدين عن الدولة، فهو "مرتد قطعاً"، ويجب أن "يستتاب أو يقتل"، لأن الواجب الإسلامي يقتضي "قتل كل مرتد ولو بلغ عدد المرتدين الملايين"، على حد تعبير عبد القديم زلوم، الرئيس الثاني -والحالي- للحزب[٩٢].

ولا مجال لعودة الإسلام إلى الحياة إلا بإقامة الدولة الإسلامية، لأن الإسلام "دين عام والدولة جزء منه وهي الوسيلة لتنفيذه. ولا يوجد الإسلام وجوداً حياً إلا إذا كانت له الدولة في جميع الأحوال"[٩٣]. ويعرف حزب التحرير الدولة الإسلامية بأنها "قوة مقيدة التصرف بالشرع ووسيلة ضرورية دائمية توجدها الأمة لتنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه أفراداً وجماعات، ولحمل الدعوة الإسلامية للعالم"[٩٤]. ورغم إسلامية هذه الدولة، فهي "دولة سياسية، وليست لها قداسة ولا لرئيسها صفة القديسين"[٩٥].

والعمل لإقامة هذه الدولة "فرض على كافة المسلمين في جميع أقطار العالم. والقيام به ... هو أمر محتم لا تخيير فيه ولا هوادة في شأنه"[٩٦]، لأن التهاون في ذلك "معصية من أكبر المعاصي لأنها قعود عن القيام بفرض من أهم فروض الإسلام، ويتوقف عليه إقامة أحكام الدين، بل يتوقف عليه وجود الإسلام في معترك الحياة. فالمسلمون جميعاً آثمون إثماً كبيراً في قعودهم عن إقامة خليفة للمسلمين"[٩٧]، لأنه يجب الوقوف في وجه تطبيق أحكام الكفر على المسلمين "ولو أدى (ذلك) إلى القتال سنوات بل لو أدى إلى قتل الملايين من المسلمين، وإلى استشهاد الملايين من المؤمنين"[٩٨]، على حد تعبير زلوم مرة أخرى.

ويعيد تقي الدين النبهاني قراءة التاريخ الإسلامي، في كتابه "الدولة الإسلامية"، ليقرر أن الدولة الإسلامية استمرت بالحياة، دون انقطاع، منذ أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، وحتى قرار إلغاء الخلافة الأتاتوركي. ليشمل بذلك كل الدول التي تعاقبت في تاريخ الإسلام، فكلها -برأي النبهاني- كان دولة خلافة إسلامية، وإن أساء بعضها التطبيق، لأن أياً منها لم تأخذ شيئاً من قوانينها وأنظمتها من غير الإسلام. ورغم كل الخلافات الدموية التي مرت بالتاريخ الإسلامي، فلا يعني هذا خلاف أيٍ من المسلمين حول وجوب إقامة الخلافة، إذ كان "الخلاف دائراً على شخص الخليفة، لا على مركز الخلافة، وعلى من يكون في الحكم، لا على شكل الحكم ... ولم يختلفوا في نصب خليفة، وإنما اختلفوا فيمن يكون خليفة، ولم يختلفوا في وجوب تطبيق الإسلام كله وحمله إلى العالم"[٩٩].

ورغم التجاوزات التي ظهرت، في جانب أو آخر من جوانب حياة المجتمع، فإن المسلمين كانوا يطبقون الإسلام كنظام حياة، لأن "الذي يطبق النظام هو الدولة، والذي يطبق في الدولة شخصان أحدهما القاضي الذي يفصل الخصومات بين الناس، والثاني الحاكم الذي يحكم الناس. أما القاضي فإنه نقل بطريق التواتر أن القضاة الذين يفصلون

الخصومات بين الناس منذ عهد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حتى نهاية الخلافة في إستنابول، كانوا يفصلونها حسب أحكام الشرع الشريف في جميع أمور الحياة ... أما تطبيق الحاكم للإسلام فإنه يتمثل في خمسة أشـياء: في الأحكـام الشـرعية المتعلقـة بالاجتماع والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية والحكم. وقد طبقت هـذه الأشـياء جميعها من قبل الدولة الإسلامية"[١٠٠].

وانطلاقاً من هذه المحاور الخمسة للحكم الإسلامي؛ خطا النبهاني خطوة رائدة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر[١٠١]، وهي وضع مشروع دستور للدولة الإسـلامية، ضمنه كتابه "نظام الإسلام". ويشمل مشروع الدستور هذا /٨٩/ مادة، منها أحكـام عامة (المواد ١-١٢)، ونظام الحكم (المواد ١٣-٣١)، والنظام الاجتماعي (المـواد ٣٢-٣٧)، والنظام الاقتصادي (المواد ٣٨-٦٦)، وسياسـة التعليـم (المـواد ٦٧-٧٨)، والسياسة الخارجية (المواد ٧٩-٨٩)[١٠٢]، ثم ما لبث أن طوَّر هذا المشروع ليشـمل /١٨٢/ مادة، وطبع مستقلاً ليرفق مع طلب الحزب للترخيص في لبنان -كما سـيأتي- رغم أن مشروع الدستور هذا "ليس مختصاً بقطر معين بل هو للدولة الإسلامية في العـالم الإسلامي، ولا يقصد به أي قطر أو أي بلد مطلقاً"[١٠٣]، لأن الدولة الإسلامية المنشودة يجب أن تكون دولة عالمية، تضم كل الأقطار الإسلامية، إذ لا يجـوز تعـدد الـدول الإسلامية، "ولا يجوز أن يكون للمسلمين خليفتان أو أكثر، يستغل كل واحد منـهما في الولاية على جزء من البلاد الإسلامية"[١٠٤].

ويقوم جهاز الدولة الإسلامية برأي حزب التحرير على:"الخليفـة، والمعـاونون (الهيئة التنفيذية)، والولاة، والقضاة، والجيش، والجهاز الإداري، ومجلس الشورى"[١٠٥]. ويظل الخليفة قائماً على عمله، دون تحديد مدة لذلك، ما دام "محافظاً على الشرع منفذاً لأحكامه قادراً على القيام بشؤون الدولة"[١٠٦]، فإن أخل بالشرع "فقد أحل المسـلمين من بيعته ووجب خلعه، ومحكمة المظالم هي التي تقرر ذلك"[١٠٧].

وبعد قيام الدولة الإسلامية، فـــإن عملـــها الأصلـــي هـــو "حمـــل الدعـــوة الإسلامية"[108]، وهذا ما يحدد سياستها الخارجية، التي هـــي لا تتغـــير ولـــن تتغـــير أبداً"[109].

٢- رفض الديمقراطية

وفي الموقف من الديمقراطية، يتجلى أيضـــاً عـــداء حـــزب التحريـــر للغـــرب الاستعماري. فإذ يرى الحزب أن المبادئ في العالم ثلاثة: الإسلام والشيوعية والرأسماليـة، كما مر سابقاً؛ فإنه لا ينشغل بعداء الحركات الشيوعية، رغم أنه يقرر أن وســـيلتها في العمل هي "الهدم والتخريب"[110]؛ إلا أنه يرى أنها لم تحدث أثراً يذكر في الأمة، فضـلاً عن إيجابية دورها في "التشويش على الاستعمار الغربي"[111]. بل يصل الأمر بتقي الدين النبهاني إلى الإشارة بـ"التفكير السياسي الصحيح للاتحاد السوفياتي"، الـــذي تنبـــه إلى خطورة فكرة التحرير، التي بثتها الولايات المتحدة الأمريكية، في دول المعسكر الشـرقي، فقمع جيشه ثورة بولونيا وبلغاريا[112]. وإلى حد "العتب" على الاتحاد السوفياتي، الذي تبع في دراساته وأبحاثه السياسية المناهج الغربية، فيما كان المأمول منه أن ينتج "أبحاثـــاً سياسية على أساس فكر ثابت لا على أساس الحل الوسط"[113].

أما العدو الأول للإسلام والمسلمين -برأي حزب التحرير- فهو النظام الرأسمالي. لأنه نظام كفر يناقض الإسلام تناقضاً تاماً، "ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينـــهما. فكل دعوة للتوفيق أو الانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخـــذ الكفـــر وتـــرك الإسلام"[114]. لذلك كان لا بد من المفاصلة التامة بين الإسلام و"العالم الحديث (الذي يعني الرأسمالية ومعها الديمقراطية والقانون المدني وما شابه ذلك. وهذا كلـــه في نظـــر الإسلام كفر لا بد من محاربته وإزالته وإقامة حكم الإسلام"[115].

وقد كانت أهم خطوة قام بها المستعمر في بلاد المسلمين، بعد هدم الخلافة، هي أنه "قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد، والنظام الديمقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء"(١١٦). لذلك كانت الديمقراطية، والأنظمة على أساسها في بلاد المسلمين، هي ألد أعداء حزب التحرير، لأنها أنظمة الحكم التي أوجدها الاستعمار، بديلاً عن دولة الخلافة الإسلامية.

ولكن هذا المستعمر الكافر، لم يستطع إدخال نظامه الديمقراطي، وقوانينه الوضعية، إلا بعد أن دلّس على المسلمين، بإيهامهم أن هذه الأنظمة لا تخالف الإسلام، وأنها تتطابق مع الشورى الإسلامية، وأن الإسلام دين الديمقراطية(١١٧). وهنا يبذل حزب التحرير الكثير من الجهد، لإثبات أن "الديمقراطية تتناقض مع الإسلام مناقضة تامة"، في نقاط عدة:

١- فمن حيث المصدر، جاءت الديمقراطية كنظام وضعي بشري، ظهر كـ"حل وسط"، تأسس على "عقيدة فصل الدين عن الحياة"، إبان صراع المفكرين الأوروبيين مع الحكام، الذين زعموا أنهم يستمدون سلطتهم من الله. بينما الإسلام هو النظام الذي أوحى به الله إلى رسوله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم(١١٨).

٢- إن الديمقراطية تجعل السيادة للشعب، وتعتبره مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. بينما في النظام الإسلامي، فإن "السيادة فيه للشرع وليست للأمة، فالله وحده هو المشرع"(١١٩)، أما "السلطان (أي الحكم) فهو للأمة"(١٢٠)، بينما السلطة القضائية للخليفة، أو لمن ينيبه عنه في ذلك، لأن تعيين القضاة مسؤولية الخليفة وحده(١٢١).

٣- إن القيادة جماعية، وليست فردية. بخلاف الإسلام، فإن القيادة فيه فردية، وليست جماعية. والوزراء في النظام الديمقراطي يشاركون الرئيس أو الملك في الحكم، بينما في النظام الإسلامي فهم "معاونون" فقط، بحسب تعبير الحزب(١٢٢).

٤- الدولة في النظام الديمقراطي مؤسسات عديدة، كالحكومة والنقابات وسواها. بينما يرى حزب التحرير أن الدولة والحكومة في الإسلام شيء واحد، "ولهذا لا يوجد أحد في الدولة أفراداً أو جماعات يملك شيئاً من السلطان والحكم من ذاته بأن يكون من صلاحياته أصالة سوى الخليفة"(١٢٣).

٥- في النظام الديمقراطي، يعتبر استفتاء الشعب في أمور الحكم واجباً على الحاكم، وعلى مؤسسات الدولة، بخلاف ما هو في الإسلام -برأي حزب التحرير- فإن "أخذ رأي الأمة وهو الشورى ولكنه جعلها في المباحات فحسب"(١٢٤).

٦- يتمتع بعض الأفراد في النظام الديمقراطي بحصانة قانونية، كرئيس الدولة وأعضاء البرلمان، بخلاف الإسلام الذي لا يمنح أي فرد يحمل التابعية (جنسية الدولة الإسلامية) أية حصانة. فإذا ارتكب رئيس الدولة أو أعضاء مجلس الشورى محرماً، حوسبوا عليه كأي مواطن آخر، إذا كان لا يتعلق بمسؤولياتهم في الدولة، فإن تعلق بها حوسبوا أمام محكمة المظالم. ولا حصانة في الدولة الإسلامية، سوى "للرسل الذين يأتون من الخارج، أي من يسمون بالبعثات الدبلوماسية"(١٢٥).

٧- وإن من أبرز ما قام عليه النظام الديمقراطي فكرة الحريات العامة (حرية الاعتقاد، حرية الرأي، حرية التملك، الحرية الشخصية)، التي هي "من أشد ما بليت به الإنسانية"، لما "ترتب من ويلات للبشرية، ومن انحدار المجتمعات في البلدان الديمقراطية إلى مستوى أحط من مستوى قطعان البهائم"(١٢٦). بينما "الإسلام لا توجد فيه حرية بمعنى عدم التقيد بشيء عند القيام بالأعمال، بل الإسلام يقيد المسلم بالأحكام الشرعية ... وما يسمى بالحريات العامة لا وجود له في الإسلام(١٢٧).

٨- تلزم الحكومة في النظام الديمقراطي برأي الأكثرية وتشريعها، بينما في الإسلام لا يرجح رأي الأكثرية في كل الأمور. ويفصِّل حزب التحرير في ذلك، بتقسيم المسائل المطروحة إلى أنواع ثلاثة(١٢٨):

أ - في الأمور التشريعية لا ينظر إلى رأي الأكثرية ولا الأقلية، بل يترل الجميع عند الدليل الشرعي.

ب- في القضايا التي تحتاج إلى رأي يدل على فكر في موضوع، أي اختصاص فيه، وخبرة وإعمال نظر، يرجح "جانب الصواب لا جانب الأكثرية". والذي يحدد ما هو الصواب هو الخليفة.

جـ- في القضايا التي تحتاج إلى "رأي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال" يرجح رأي الأكثرية.

وتجدر الإشارة هنا إلى تصور حزب التحرير لمجلس الشورى الإسلامي. فيرى الحزب أن أعضاء المجلس ينتخبون من الذين يحملون "التابعية الإسلامية"، أي الذين يحملون "جنسية" الدولة الإسلامية، سواء أكان المرشح مسلماً أم غير مسلم، رجلاً أم امرأة. ولمجلس الشورى صلاحيات أربعة(١٢٩):

أ - يؤخذ رأي المجلس في السياسات الداخلية للدولة، ويكون رأيه فيها ملزماً. ولا يؤخذ رأيه في السياسة الخارجية والمالية والعسكرية.

ب- لمجلس الشورى الحق في إظهار "عدم الرضا" عن الولاة أو المعاونين (الوزراء)، ويكون رأيه في ذلك ملزماً.

جـ- يحيل الخليفة إلى المجلس الأحكام التي يريد أن يتبناها لإبداء رأيه فيها، ورأيه فيها غير ملزم.

د- للمسلمين فقط من أعضاء مجلس الشورى حق حصر المرشحين للخلافة، رأيهم في ذلك غير ملزم.

وهنا يبدو التشابه الوحيد -برأي حزب التحرير- بين نظام الحكم في الإسلام، والنظام الديمقراطي. فبعد أن يحصر الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى المرشحين لمنصب الخلافة؛ يختار الشعب أحد المرشحين عن طريق الانتخابات الحرة(١٣٠).

ورغم موقف الحزب الرافض للديمقراطية[١٣١]؛ فإنه لا يرفض من حيث المبدأ أن يرشح "المسلم" نفسه للانتخابات النيابية في بلده، في ظل الأنظمة القائمة. لأن مجرد "التوجه نحو صناديق الاقتراع لا يسمى ديمقراطية"[١٣٢]، التي هي نظام متكامل، مؤسس على العلمانية، ومن لم يؤمن بهذا النظام المتكامل لا يصبح ديمقراطياً لمجرد ترشيح نفسه. ولكن يتوجب على "المسلم" الذي يترشح للانتخابات[١٣٣]:

أ - أن يعلن على الملأ (ولا تكفي النية) أن ترشيحه لا يعني أنه يؤمن بالنظام الديمقراطي، بل هو على العكس، ساعٍ إلى كشف مفاسده، والعمل على هدمه وتغييره، وإحلال النظام الإسلامي محله.

ب- أن يكون برنامج عمله، خلال فترة ترشيحه، هو ترسيخ هذا المعنى.

جـ- أن لا يتعاون مع الداعمين لنظام الكفر، فلا يجوز له الاشتراك في قائمة واحدة مع مرشحين علمانيين.

والمرشح المسلم الذي لا يحقق هذه الشروط "يحرم على المسلمين انتخابه. وبطبيعة الحال يحرم على المسلمين انتخاب مرشّحين علمانيين أو فساق أو غير مسلمين لأن في ذلك تدعيماً لنظام الكفر"[١٣٤].

٣- الموقف من القومية والوطنية

إذا كانت الديمقراطية هي "النظام" الذي نشره الكافر المستعمر بين المسلمين، بديلاً عن النظام الإسلامي؛ فإن القومية هي "الرابطة" التي سوَّقها المستعمر أيضاً، بديلاً عن الأخوة الإسلامية، وشعور الانتماء "الفكري" إلى الإسلام.

وقد أخذت الدول العربية -أول الأمر- بنشر الدعوة القومية في بلاد البلقان، لإثارة شعوب تلك المنطقة على الدولة الإسلامية العثمانية[١٣٥]. ثم بدأت فعلها في البلاد العربية، بتأسيس الجمعيات التبشيرية، التي تسترت بدعاوى التعليم والتطبيب، فيما

"غايتها المحضة كانت استعمارية تبشيرية"[١٣٦]. وما لبثت هذه الجمعيات أن أصبحت "هي المسيطرة على توجيه المتعلمين من المسلمين، أو توجيه القومية العربية والقومية التركية لغرضين رئيسيين: الأول فصل العرب عن الدولة العثمانية المسلمة، للإجهاز على دولة الإسلام، وأطلقوا عليها اسم تركيا[١٣٧] لإثارة النعرة العنصرية، والثاني إبعاد المسلمين عن الرابطة الحقيقية التي لم يكونوا يعرفون سواها وهي رابطة الإسلام"[١٣٨].

وأوجد المستعمر فكرتي الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، لكي يحول دون قيام الدولة الإسلامية، وليبعد عن الأذهان المسلمة فكرة الخلافة[١٣٩]. لكنه اهتم أكثر بتشجيع الجامعة العربية القومية، فشجع -على حد سواء- الحركات القومية العربية والطورانية، ووصل الأمر إلى درجة أن الاستعمار جمع عدداً من العرب في مؤتمر خاص (المؤتمر العربي الأول ١٩١٣) "ليكونوا كتلة تقوم بمحاربة الدولة العثمانية، باسم استقلال العرب عنها. وقد جمعت بينهم تلك الثقافة الأجنبية، والأفكار الأجنبية، والمشاعر الوطنية والقومية التي أوجدها عندهم الكافر المستعمر"[١٤٠]، الذي استطاع أن يغري "الخائن الأكبر الشريف حسين وأولاده الخونة فيصل وعبد الله"[١٤١] بقتال جيش الخليفة الإسلامي، من جوار بيت الله الحرام، في صف واحد مع الإنكليز. ثم تابعت الولايات المتحدة الأمريكية خطا إنكلترا في التستر وراء الدعوة القومية وتنصيب الحكام الداعين إليها[١٤٢].

والقومية، برأي حزب التحرير، هي "أخطر شيء يفصل بين الناس ويوجد بينهم العداوة والبغضاء والحروب"[١٤٣]. وهي -كما يقول النبهاني- رابطة تنشأ "حين يكون الفكر ضيقاً"[١٤٤]، فلا تصلح أساساً لتكاتف الناس، لأسباب ثلاثة: إذ هي أولاً قبلية، وهي ثانياً رابطة عاطفية تنشأ عن غريزة البقاء، وهي ثالثاً رابطة غير إنسانية، إذ تسبب الخصومات بين الناس[١٤٥]. ولم يستطع العرب أن يتوحدوا ويجتمعوا إلا بعد نزول الإسلام، وانتشاره في الجزيرة العربية. رغم أن العوامل التي يراها القوميون العرب كافية للوحدة كانت موجودة قبل الإسلام. فالدعوة الآن إلى القومية هي "دعوة إلى عصبية

جاهلية جديدة، وليست من الإسلام في شيء. والداعي إلى القومية مرتكب لمعصية كبيرة وآثم عند الله"[١٤٦]، والانتساب إلى أي من الأحزاب القومية "إثم يحرمه الإسلام، لأن مثل هذه الأحزاب تعمل لصد المسلمين عن دينهم، وإبعادهم عن عقيدتهم، وتعمل للحيلولة دون استئناف الحياة الإسلامية"[١٤٧].

أما الرابطة الوطنية؛ فيصح فيها ما صح على الرابطة القومية؛ من حيث بعدها عن الإسلام، واستمدادها من الغزو الفكري الاستعماري. إذ أن المستعمر لم يكتف بفصل العرب عن جسم الأمة الإسلامية، بعد أن أشاع بينهم الدعوة القومية، بل عمد إلى تفكيك الكتلة الكبيرة للعرب، فأنشأ المستعمرون "مجموعات كبيرة من المثقفين وصاغوهم وفق الحضارة الغربية وثقافتها ووجهة نظرها. فنشط هؤلاء المثقفون بالدعوة إلى فكرة الوطنية التي تجعل الرابطة بين الناس هي قطعة الأرض التي رسم حدودها الكافر المستعمر"[١٤٨] في اتفاقية سايكس بيكو الشهيرة.

وتنشأ الرابطة الوطنية في النفس -برأي النبهاني- "كلما انحط الفكر"[١٤٩]، وهي فاسدة لأسباب ثلاثة أيضاً: فهي أولاً رابطة منخفضة، وهي ثانياً رابطة عاطفية عرضة للتغيير والتبديل، وهي ثالثاً رابطة عاطفية تنشأ عن غريزة البقاء، بالدفاع عن النفس، أما في حالة الاستقرار -وهي الحالة الأصلية للإنسان- فلا وجود لها[١٥٠]. وحتى في هذه النقطة الأخيرة، وهي ميزة الحركات الوطنية في معارك تحرير البلاد؛ يرى حزب التحرير عدم جدوى معارك التحرير الوطني في البلاد العربية، فمن جرائها "اشتغلت الأمة بالكفاح الرخيص الذي يثبِّت أقدام الأعداء"[١٥١].

٤- التفكير السياسي لحزب التحرير

يتميز حزب التحرير عن غيره من الحركات الإسلامية بتركيزه على "التفكير"، ودور "الأفكار" في قيام الأنظمة وسقوطها. كما اتضح سابقاً من خلاف النبهاني مع

الإخوان المسلمين. ويبدو هذا واضحاً في قراءة لسيرة الدعوة الإسلامية، حالَ حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أنها صراع بين "الأفكار الصحيحة" و"الأفكار الفاسدة"[١٥٢]، حتى آمنت "جماهير الناس" في المدينة، لأن أهلها كانوا يشعرون "بخطأ الأفكار التي يحملونها وكانوا يبحثون عن أفكار أخرى وعن نظام آخر لحياتهم"[١٥٣]، فتأسست الدولة الإسلامية، وأخذ الرسول "يفكر في هذه الحياة الجديدة التي استفتحها"[١٥٤] ... الخ. ويسوي النبهاني بين "التفكير" و"الاجتهاد"، فيرى أن "الضعف الفكري" بدأ في الدولة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري، حين قام بعض العلماء ينادون بسد باب الاجتهاد[١٥٥]، فكان هؤلاء ينادون عملياً "بحظر التفكير على الأمة"[١٥٦]. ولكن، بما أن الإنسان ينهض "بما عنده من فكر عن الحياة والكون والإنسان وعن علاقتها جميعاً بما قبل الحياة وما بعدها"[١٥٧]، ولما كان "الاجتهاد فرض كِفاية على المسلمين، فإن قام به البعض سقط عن الباقين، وإن لم يقم به أحد أثم المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد"[١٥٨]؛ وجب علينا أن "نرتفع من التقليد إلى مرتبة الاستنباط"[١٥٩]، وأن نمارس "الاجتهاد" أو التفكير في جميع مستويات حياتنا المعاصرة.

وإذا كانت للتفكير أنواع متعددة؛ فإن التفكير السياسي، الذي هو "التفكير المتعلق برعاية شؤون الأمة"[١٦٠]، هو "أعلى أنواع التفكير، وأصعب أنواع التفكير"[١٦١]، حتى التشريعي الديني منها.

ولما كان حزب التحرير "حزباً سياسياً على أساس الإسلام، وليس حزباً إسلامياً يعمل في السياسة"[١٦٢]؛ كان "لا مناص للسياسيين بوضعهم الإسلامي ... من أن يتمتعوا بالوعي السياسي الكامل"[١٦٣]. وكان "لزاماً على المسلمين أن يدركوا حقيقة الموقف في العالم الإسلامي على ضوء فهم الموقف الدولي العالمي، ليتسنى لهم أن يتبينوا أسلوب العمل لإقامة دولتهم وحمل دعوتهم إلى العالم"[١٦٤].

ولفهم "الموقف الدولي"، يحدد حزب التحرير مفهوماً محورياً، هو مفهوم "الدولة الأولى"، وهي الدولة التي تكون في مرحلة ما أكثر دول العالم قوة ونفوذاً، فتفرض نظمها وسياساتها على العالم، في "النظام الدولي" الذي تقيمه لحماية مصالحها. وتقاوم هذه الدولة محاولات تغيير هذا النظام، فتصبح بذلك دولة "محافظة"، وتترك بعض المكاسب لدول أخرى تقاربها في القوة والنفوذ، فتصبح هذه الدول"إصلاحية"، لأنها تدعو إلى "إصلاح" النظام العالمي، بحثاً عن مزيد من المكاسب، أما الدول التي يقع عليها ظلم النظام العالمي؛ فتصبح دولاً "ثورية"، تعمل على هدم هذا النظام(١٦٥). وضمن إطار التنافس على موقع "الدولة الأولى" يفهم حزب التحرير مجمل التغييرات السياسية في العالم عموماً، وفي الشرق الأوسط خصوصاً.

فيرى الحزب أن إنكلترا قد انفردت بموقع الدولة الأولى منذ القرن التاسع عشر، وزاحمتها عليه ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، لكن بريطانيا استطاعت الحفاظ على موقعها(١٦٦). حتى أخطأت خطأها القاتل بـ"إغراء" الولايات المتحدة الأمريكية بلعب دور فاعل على مسرح السياسة الدولية في الحرب العالمية الثانية،بعد أن كانت هذه الدولة تعيش "عزلة" عن العالم، وتولي شؤونها الداخلية كل اهتمامها، فـ"خرجت أمريكا عن عزلتها كما تخرج الحشرة من شرنقتها بعد أن يكون قد اكتمل نموها وتم نضجها"(١٦٧)، وأصبحت هي الدولة الأولى في العالم. واستطاعت المحافظة على هذا الموقع، رغم محاولات إنكلترا الآفلة للحفاظ على بعض مكتسباتها، ورغم منافسة روسيا (الاتحاد السوفياتي) التي حققت .. انتصارات جزئية في بعض المسائل السياسية دولياً"، ولم تزحزح الولايات المتحدة عن مركز الدولةالأولى في العالم(١٦٨).

ومن هنا، لا يولي حزب التحرير اهتماماً للاستقطاب الدولي الذي شهدته فترة الحرب الباردة، بل يؤول كل التغييرات السياسية في العالم ببروز الولايات المتحدة كدولة أولى، وصراعها مع سلفها البريطاني، منذ أن بدأت "تحاول جادة طرد النفوذ السياسي

للاستعمار الإنكليزي والحلول محله"[١٦٩]. مستخدمة في ذلك منظمة الأمم المتحدة، ومؤسسات دولية عديدة أخرى كمجلس الأمن والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ... إلخ، هذه المنظمات التي تكرس الولايات المتحدة الأمريكية عبرها السيطرة على العالم[١٧٠]، ولهذا يدعو حزب التحرير الدول القائمة في بلاد المسلمين اليوم -رغم أنه لا يؤمن بشرعيتها- إلى الانسحاب من منظمة الأمم المتحدة، وإقامة منظمة عالمية بديلة "تقوم لإنصاف المظلوم ورفع الظلم، وإشاعة العدل مكان مجلس الأمن والأمم المتحدة ومؤسساتها"[١٧١].

وتأسيساً على صراع النفوذ المفترض، بين إنكلترا الآفلة وأمريكا الناهضة؛ يقرأ حزب التحرير جميع التغييرات السياسية التي تحدث في البلدان العربية، التي كان حكامها -حتى الأربعينات- جميعاً عملاء للإنكليز، فرأت أمريكا أن "الوسيلة الوحيدة لتغيير وضع المنطقة (هي) تطبيق السياسة التي طبقتها في أمريكا الجنوبية ألا وهي إيجاد حكام عسكريين والقيام بانقلابات، فقامت بأول انقلاب عسكري قام به حسني الزعيم في سوريا"[١٧٢] عام ١٩٤٩ -وهو الانقلاب الذي سافر النبهاني طالباً تأييده، كما مر سابقاً - لكن الإنكليز عادوا في السنة نفسها "وقاموا بانقلاب، قام به (سامي) الحناوي وأزال حسني الزعيم، ورجعت سوريا للإنكليز"[١٧٣]، وقتل الزعيم بشكل "ظهر فيه مدى الحقد الإنكليزي عليه"[١٧٤]. ولكن أمريكا عادت فقامت "بانقلاب في سوريا جاء به عميلها أديب الشيشكلي إلى الحكم"[١٧٥]، فرد عليهم "عملاء" الإنكليز، وقاموا "بإسناد من العراق بقلب الشيشكلي فرجعت سوريا إلى الإنكليز"[١٧٦]. ومع الوحدة عام ١٩٥٨، عادت سوريا إلى سيطرة الأمريكان، عبر "عميلهم" جمال عبد الناصر - كما سيأتي- إذ كانت "الأفكار المسيطرة هي الأفكار التي ينادي بها عبد الناصر: الحرية والاشتراكية والوحدة، وحزب البعث الذي له الكلمة الأولى في الرأي العام صديق عبد الناصر أو حليفه"[١٧٧]. وعقب الانفصال تغير الوضع، إذ قام عملاء إنكلترا في دمشق

"بانقلاب مفتعل وجعلوا حزب البعث ستارة للحكم، ومنذ ذلك اليوم حتى الآن (١٩٦٩) لا تزال سوريا مع الإنكليز ولا يزال حزب البعث ستارة للحكم"[١٧٨].

وفي مصر، أخذت أمريكا منذ عام ١٩٥٥ "تلعب لعبة التحرير والوحدة والاشتراكية، وبدأ عبد الناصر يخوض لأمريكا صراعاً عنيفاً مع الإنكليز، فقام بإيعاز من أمريكا بشراء صفقة أسلحة كبيرة من المعسكر الشيوعي، وأوحى للشعوب أنه قد جاء بها لحرب إسرائيل والقضاء عليها، فكان لذلك دوي هائل في الشعب العربي كله، وتبنى القومية العربية وأعلن أن مصر عربية وسجل ذلك في دستور الدولة المصرية ... فأدت أعماله هذه إلى التفاف الشعب العربي حوله. وصار قطباً من أقطاب بلاد العرب"[١٧٩]. وقد ساهمت مهاجمة عبد الناصر الظاهرية لأمريكا وللأحلاف الأجنبية في "إبعاد الشبهة" عن "عمالته" للولايات المتحدة، فلم يبق « أدنى شك عند الشعب العربي قاطبة في أن جمال عبد الناصر هو المنقذ الأعظم ... وبذلك وجد المناخ الرائع لأمريكا لأن تعمل لتصفية الإنكليز »[١٨٠]. ونجح عبد الناصر "في الحيلولة دون توحد العرب"[١٨١]. وأصبحت مصر منذ ذلك الوقت "القاعدة الأمريكية الكبرى في المنطقة"[١٨٢]، منذ عبد الناصر، مروراً بالسادات، وحتى رئيسها الحالي محمد حسني مبارك الذي يعتبر حزب التحرير "عميل أمريكا وسمسارها الأكبر"[١٨٣] في المنطقة.

أما العراق، الذي كان تحت سيطرة الإنكليز كسائر الدول العربية؛ فقد خرج عن هذه السيطرة بانقلاب ١٤ تموز ١٩٥٨، منتقلاً إلى الفلك الأمريكي، لأن عبد الكريم قاسم "كان حينئذٍ عميلاً أمريكياً"[١٨٤]، لكنه أسخط أمريكا، و"ترك عمولتها وسار مع الشيوعيين"[١٨٥]، فقام حزب البعث "باسم أمريكا فقلب عبد الكريم قاسم"[١٨٦]، حتى استعاد الإنكليز العراق بانقلاب ١٧ تموز ١٩٦٨، الذي قام به "عملاء الإنكليز"، فردت أمريكا فوراً بانقلاب ٣٠ تموز ١٩٦٨، الذي عاد بالبعثيين إلى الحكم. وحين ارتبط

البعثيون بعبد الناصر، "وعبد الناصر عميل أمريكي صار العراق مرتبطاً بمشاريع أمريكا"[١٨٧].

ويعتبر حزب التحرير آل سعود عملاء تاريخيين للإنكليز، منذ أن حاولت إنكلترا « عن طريق عميلها عبد العزيز بن محمد بن سعود ضرب الدولة (العثمانية) من الداخل، وكان قد وجد للوهابيين كيان داخل الدولة الإسلامية ... أي رفعوا السيف في وجه الخليفة، وقاتلوا الجيش الإسلامي جيش أمير المؤمنين بتحريض من الإنكليز »[١٨٨]. لكن آل سعود تحولوا في ولائهم، مع بروز السيطرة الأمريكية على العالم، وأصبحوا "عملاء أمريكا"[١٨٩].

أما الدولة الوحيدة التي بقيت بيد الإنكليز في المنطقة فهي الأردن[١٩٠]. فعندما حاولت الدبلوماسية الأمريكية إقناع الملك عبد الله بالتخلي عن عمالته للإنكليز، والسير في فلكها؛ قتل الملك عام ١٩٥٢ بمؤامرة بريطانية[١٩١]، وظل الأردن "تحت سيطرة الإنكليز"[١٩٢]، طوال مدة حكم الملك الحسين بن طلال، الذي تصفه إحدى مذكرات الحزب بأنه: «عادي الذكاء، وليس له شخصية، ويتأثر بسرعة، حتى أن السفير البريطاني في عمان يضطر لأن يجتمع به كل يوم حتى لا يفلت زمامه من أيديهم. وهو عميل أجير عند الإنكليز لا يملك مخالفتهم في الأسس»[١٩٣].

٥- موقف الحزب من القضية الفلسطينية

خلافاً لما كان النبهاني يذهب إليه -في مرحلته ما قبل التحريرية- من أن « الخصم الحقيقي (للعرب) في هذه القضية هو الإنكليز »، بينما يعتبر "الأمريكان واليهود" « شخصاً ثالثاً في هذه القضية »[١٩٤]؛ فإنه يرى الآن أن الولايات المتحدة الأمريكية هي التي أقامت دولة "إسرائيل"[١٩٥]، وهي تعتبرها "ولاية من الولايات المتحدة وهي تريد أن تتخذ منها أداة لبسط استعمارها وتثبيت نفوذها"[١٩٦].

وبما أن ذلك لا يتحقق إلا إذا أمنت الولايات المتحدة لإسرائيل الاستقرار في المنطقة؛ فقد بدأت أمريكا بطرح مشاريع السلام منذ الستينات، متخذة إياها « وسيلة لتعقيد المشكلة ... حتى ارتمى كل من العرب واليهود في أحضانها ... فاتجهت لا إلى حل المشكلة، بل إلى نقل المنطقة من حالة اضطراب، وتسمية حالة حرب، إلى حالة هدوء نسبي وتسمية حالة سلام، وذلك لكي تتمكن على مهل وبهدوء من تركيز المنطقة على الوضع الذي رسمته لها، حتى تطرد الإنكليز نهائياً من المنطقة، وتنفرد وحدها في السيطرة وبسط النفوذ على المنطقة كلها، عن طريق تقوية ما يسمى بدولة إسرائيل »[١٩٧].

ومن هنا طرحت الولايات المتحدة الأمريكية مشروع "إقامة كيان فلسطيني، وتدويل القدس، وحل مشكلة اللاجئين"[١٩٨]، وأوعزت إلى عملائها في المنطقة بتسويق هذا المشروع، فأخذ «عبد الناصر في العمل لإقامة الكيان الفلسطيني بالدعوة له وبإيجاد الاتحاد القومي للفلسطينيين في غزة وفي سورية للعمل لإيجاد هذا الكيان ... وتبنته السعودية علناً وعرضته على الجامعة العربية»[١٩٩]، واستخدمت لذلك أحمد الشقيري، الذي سيصبح أول رئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية، وزير الدولة في المملكة العربية السعودية آنذاك[٢٠٠].

ولما لم يقبل الشارع العربي مشاريع السلام المبكرة هذه؛ لم يكن هناك بد من "امتصاص نقمة الأمة" إثر حرب ١٩٦٧، فأسست المنظمات الفلسطينية وأجنحتها العسكرية، فساهمت في "تضليل الناس عن كيفية مقاتلة إسرائيل وإزالتها"، لأن « إسرائيل دولة تواجهها دول ومن الدجل أن يقال إن القوة الفدائية تواجه دولة »[٢٠١]. بينما أحجمت الدول العربية عن قتال إسرائيل، واتخذ الحكام العرب القضية الفلسطينية وسيلة لـ"تبييض صفحتهم السوداء لدى أتباعهم (و) لجأوا إلى التغني بدعم القضية والنضال من أجلها"[٢٠٢]، دون أي عمل جدي في طريق التحرير.

ومن هنا يرفض حزب التحرير مشروع السلام الحالي، كما كل مشاريع السلام السابقة، لأنه يعتبرها وسيلة أمريكية لتثبيت وجود إسرائيل في المنطقة. ويرفض الحزب الخط السلمي لمنظمة التحرير، منذ مؤتمر الجزائر، الذي "مثل أكبر ضربة للانتفاضة"(٢٠٣)، هذه الانتفاضة التي "أجهضتها" الأنظمة العربية، لكي تصل بالأمة إلى الاقتناع بضرورة الاعتراف بإسرائيل، وبدء المفاوضات معها، ومن هنا ينتقد الحزب جميع أشكال المفاوضات العربية – الإسرائيلية التي بدأت منذ مؤتمر مدريد، ويعتبرها "من المصائب الكبرى التي جلبها الحكام لهذه الأمة"(٢٠٤)، وينتقد كل من يشارك فيها، ويوقع اتفاقيات سلام مع الإسرائيليين، ولا سيما "الخائن الأكبر ياسر عرفات" الذي وقع مع إسرائيل اتفاقية الحكم الذاتي في غزة وأريحا، "برعاية أمريكا القرصان الأعظم"، ويشاركه في هذه "الجريمة" « جميع حكام العالم الإسلامي، وعلى رأسهم حكام البلاد العربية ... فهم جميعاً اعترفوا بدولة اليهود دولة شرعية في منطقة الشرق الأوسط في حدود آمنة »(٢٠٥).

أما حل القضية الفلسطينية برأي حزب التحرير؛ فيكون بـ"رفض هذه الاتفاقيات جملة وتفصيلاً، والحيلولة دون عقد اتفاقيات أخرى مع اليهود، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعمل الجاد لإقامة الخلافة ومبايعة خليفة على العمل بكتاب الله وسنة رسوله حتى يضع الإسلام موضع التطبيق والتنفيذ، وحتى يعلن الجهاد على اليهود ليستأصل شأفتهم"(٢٠٦). لأن قضية فلسطين "ليست قضية فلسطينية ولا قضية عربية، وإنما هي قضية إسلامية ليس غير"(٢٠٧). وإن عداء اليهود الظاهر لأهل فلسطين يجب ألا يجعلنا نغفل عن الحقيقة الأساسية، التي هي العداء بين اليهود والمسلمين(٢٠٨). وإن اعتبار قضية فلسطين قضية منفصلة عن قضايا المسلمين الأخرى هو "أساس الداء في العالم الإسلامي"(٢٠٩)، ففلسطين قضية كل المسلمين، لأنها "أرض إسلامية، ورقبتها لبيت مال المسلمين، ولا يحل لأهلها أن يتنازلوا عن أي جزء منها"(٢١٠) انفراداً بها دون المسلمين الآخرين.

وإذا كان حزب التحرير لا يرى أملاً في أن يقاتل المسلمون اليهود قبل قيام دولة الخلافة، تحت راية الأنظمة القائمة[٢١١]؛ فإنه يضع لذلك الخطط على أية حال. فيجب أن «تعلن جميع الدول القائمة في بلاد الإسلام أنها في حالة حرب مع إسرائيل وتطبق عليها أحكام حالة الحرب فلا يصح أن تكتفي بعدم الاعتراف بها بل يجب أن تكون في حالة حرب فعلية معها»[٢١٢]. ثم يأتي دور "استنفار المسلمين في جميع بقاع الأرض للقتال في فلسطين أي بفتح ما يسمونه باب التطوع في كل دولة من الدول القائمة في بلاد الإسلام"[٢١٣]. ثم يأتي هؤلاء المتطوعون إلى أي بلد "من البلدان التي ترابط جيوشها في خط النار ضد إسرائيل للقيام بفرض الجهاد، ويصبحون تحت أمر الدولة التي يقاتلون مع جيشها ويصبح حاكمها أميرهم والجهاد فرض تحت رايته حتى وإن كان لا يطبق الإسلام"[٢١٤]. وفي هذه الحالة فقط تحتاج المنظمات الفلسطينية الفدائية "كرديف لجيشها تعمل خلف خطوط العدو"[٢١٥].

٦- طريقة العمل

يرى حزب التحرير أن من أسباب فشل الحركات التي قامت لإنهاض الأمة أنها "لم تكن تعرف طريقة لتنفيذ فكرتها، بل كانت الفكرة تسير بوسائل مرتجلة وملتوية"[٢١٦]، لعدم ربط "الفكرة الإسلامية بالطريقة الإسلامية ربطاً محكماً غير قابل للانفصال"[٢١٧]. وبما أن الإسلام "عقيدة ينبثق عنها نظام لجميع شؤون الدولة والأمة"[٢١٨]، ونظامه مجموعة "معالجات لمشاكل الإنسان وبيان لكيفية تنفيذ المعالجات، والمحافظة على العقيدة وحمل المبدأ"[٢١٩]؛ فهو بالتالي "فكرة وطريقة من جنس هذه الفكرة"[٢٢٠].

وعندما خاطب الله تعالى نبيه ﷺ بقوله: ﴿ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين ﴾[٢٢١]؛ دلت الآية دلالة واضحة -برأي حزب التحرير- على وجود "سبيل"؛ أي طريقة محددة لحمل الدعوة الإسلامية،

وبناء دولتها، سار عليه الرسول ﷺ، ويتوجب على كل من "اتبعه" أن يسير عليها(٢٢٢)، "دون حيد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وجزئياتها، ودون أن يحسب لاختلاف العصور أي حساب، لأن الذي اختلف هو الوسائل والأشكال، وأما الجوهر والمعنى فهو لم يختلف ولن يختلف مهما تعاقبت العصور واختلفت الشعوب والأقطار"(٢٢٣).

ومن هنا أعاد النبهاني قراءة تاريخ الدعوة الإسلامية، في كتابه "الدولة الإسلامية"، وهو لا يقصد بذلك أن "يؤرخ للدولة الإسلامية، وإنما يقصد به أن يشاهد الناس كيف أقام الرسول ﷺ الدولة الإسلامية"(٢٢٤)، منذ بداية الدعوة السرية في مرحلة "نقطة الابتداء"(٢٢٥)، ثم تجمع المؤمنين في "تكتل الصحابة"(٢٢٦)، بعد أن كانوا "كتلة في حلقات"(٢٢٧)، مروراً بانتقال الدعوة إلى الحالة الجهرية، بعدما "صارت كتلة المسلمين قوية قادرة على مجابهة المجتمع كله"(٢٢٨)، وصولاً إلى قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة.

ورأى حزب التحرير أن عمل رسول الله ﷺ مرّ بمراحل ثلاث:

١- تهيئة أناس أكفاء مؤمنين بالفكرة الإسلامية، ومستعدين للتضحية في سبيل نصرة الإسلام(٢٢٩)، فهذه مرحلة "فهم الأفكار وتجسيدها في أشخاص وتكتلهم حولها"(٢٣٠).

٢- تهيئة الأمة لتقبل ما يريده المؤمنون الأوائل من تطبيق للإسلام(٢٣١)، فهذه مرحلة "نقل هذه الأفكار إلى قوة دافعة في المجتمع تدفعه لأن يطبقها في معترك الحياة"(٢٣٢).
وتمثل هاتان المرحلتان العهد المكي من تاريخ الدعوة الإسلامية.

٣- مرحلة إقامة الدولة الإسلامية(٢٣٣).

وهكذا كان النبهاني يحاول أن يقرأ مستقبله في ماضي الدعوة الإسلامية، فرأى أن حزب التحرير يجب أن يمر بهذه المراحل الثلاث. التي تبدأ باجتماع "الفكرة العميقة،

والطريقة الواضحة والإنسان التقي"، فهذه الأمور الثلاثة متى وجدت "الخليـة الأولى"، التي تتكاثر إلى خلايا عديدة، تكون الحلقة الأولى للحزب "قيادة الحزب"، ومتى وجدت الحلقة الأولى فقد نبتت الكتلة الحزبية[٢٣٤].

وهكذا يكون الحزب قد دخل مرحلة "نقطة الابتداء"، ومهمته فيها أن "يوجد الأشخاص المثقفين ثقافة حزبية" لأن المسلم الحالي "لا يمكن أن يوجد التكتل الصحيح منه، إلا بعد معالجته، بإيجاد التناسق بين فكره وبين شعوره، بتثقيفه من جديد ثقافة مبدئية صحيحة، أي ثقافة إسلامية. ومعالجته بهذا التثقيف تقضي بأن يفرض تلميذاً يكون عقله تكويناً جديداً"[٢٣٥]، فيجب « اعتبار جميع أفراد الأمة سواء في أنهم خالون من كل ثقافة، والبدء بتثقيف من يريدون أن يكونوا أعضاء في الحزب بثقافته »[٢٣٦]. ولذلك يجب قبول كل شخص « يقبل هذه الفكرة ويقبل الانخراط في الكتلة باعتباره فرداً من الشعب أو فرداً من الأمة، بغض النظر عن درجة تعلمه وبغض النظر عن مكانته »، دون تقصد العلماء أو الوجهاء، لأن الحزب «إذا نجح بالعلماء في نشر الفكرة فلن ينجح بهم في تسلم الحكم، وإذا نجح بالذين لهم ثقل في تسلم الحكم فلن يقوم الحكم على الفكرة. ولن تنشر الفكرة. وتشكيل غالبية الحزب من أحد الفريقين أو الفريقين معاً، سوف يقصر عمر الحزب، و(يجعله) يخفق في تحقيق غايته»[٢٣٧]. وأخيراً، يجب « أن يوضع حاجز كثيف بين العمل وبين الحزب في هذه المرحلة ... (لأنها) مرحلة ثقافية ليس غير »[٢٣٨].

أما المرحلة التالية، فهي انتقال الحزب من دور الثقافة إلى دور "التفاعل مع الأمة"، فمتى تم « الإحساس في المجتمع على المبدأ، تكون قد اجتازت الدعوة نقطة الابتداء، وصار لا بد لها أن تنتقل إلى نقطة الانطلاق، ويعتبر الحزب هذه المرحلة دقيقة، والنجاح فيها دليل على صحة تكوين الحزب »[٢٣٩]. وعمل الحزب في هذه المرحلة هو إيجاد "رأي عام" في الأمة، أو في القطر الذي يعمل فيه، يؤيد الفكرة الإسلامية، ويجب على

الكتلة الحزبية في هذه المرحلة ألا تقوم «بأي عمل من الأعمال الأخرى، ويجب أن تقتصر على الفكر والدعوة، غير أن الأفراد لا يمنعون من القيام بما يرغبون من أعمال خيرية، ولكن الكتلة لا تقوم بها، لأن عملها إقامة دولة الدعوة»(٢٤٠). وتنتهي هذه المرحلة متى أصبح المجتمع مُهَّيأً لقبول الفكرة الإسلامية، "فالمكان الذي لم تؤثر الدعوة في مجتمعه، و لم تستطع أن توجد لنفسها أجواء، لا يصلح لأن يكون نقطة ارتكاز مهما كثر عدد الحاملين للمبدأ"(٢٤١). ونقطة الارتكاز هي "الدولة المستكملة عناصر الدولة (الإسلامية) وقوة الدعوة"(٢٤٢)، وتكون في الإقليم أو الأقاليم التي تقبلت الدعوة.

أما عن كيفية الوصول إلى تكوين هذه الدولة الإسلامية المنشودة، متى تحققت المراحل السابقة؛ فإن حزب التحرير يرى أنه في المرحلتين الأوليتين، نقطة الابتداء ونقطة الانطلاق، يعتبر نفسه "ما يشبه المرحلة المكية"، ولذلك لا يقوم بأي عمل عسكري(٢٤٣). لكن الانتقال إلى إقامة الدولة في "نقطة الارتكاز" هو المرحلة التي يقوم فيها الحزب بـ"مد يده لأخذ الحكم في أي قطر من الأقطار التي يعمل فيها"(٢٤٤).

ويؤمن حزب التحرير بوجوب الانتقال الفوري بالدولة إلى تطبيق أحكام الإسلام، ويوجه نقداً شديداً للتدرج في إدخال القوانين الإسلامية، شيئاً فشيئاً إلى أجهزة الدولة، فيجب أن « ينفذ المبدأ دفعة واحدة ... ولا تقبل طريقة التدريج مهما كانت الظروف »(٢٤٥)، لأن الدعوة إلى التدرج هي «دعوة لغير الإسلام ... (و) فيها تدخل وتحكم في التشريع ... (كما أنها) تعطي للداعي طريقة تفكير فاسدة يدعو الناس على أساسها»(٢٤٦). وهي مدخل للتعامل مع الأنظمة "الظالمة، السوداء، المترنحة، الآيلة إلى السقوط بحجة العمل عن طريق التدرج للوصول"(٢٤٧) إلى السلطة. فالواجب "قيادة الأمة للقيام بالعمل الإصلاحي الانقلابي"(٢٤٨)، و"تطبيق الإسلام كاملاً تطبيقاً انقلابياً شاملاً"(٢٤٩)، مستهدين في ذلك بالفاتحين المسلمين الذين «كانت طريقتهم في التطبيق انقلابية، ليس فيها تدريج أو ترقيع، ولا يراعون الواقع الذي يجدونه»(٢٥٠) أمامهم.

ولكن كيف يتم الوصول إلى هذا التطبيق الفوري لأحكام الإسلام ؟ في الجواب على هذا السؤال نلمح إحدى النقاط النادرة التي شهدت تطوراً -غير معترف به- في الإطار النظري لفكر حزب التحرير. فالنبهاني حين كان يشير إلى الطريقة، كان يصفها بأنها "انقلابية"، بمعنى أنها جذرية وفورية، دون أن يحدد بدقة ما يريده بهذا المصطلح، فربما كان يقصد به "الثورة"، تبعاً لما ساد من خلط بين هذين المفهومين في أوائل الخمسينات، ويمكن ملاحظته لدى العديد من المنظرين السياسيين الحزبيين العرب، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النبهاني كان يستخدم كلمة "انقلاب صناعي" للإشارة إلى الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر[٢٥١]. ومن المحتمل أنه كان يقصد فعلاً العمل الانقلابي العسكري، وهو ما مارسه الحزب، عبر ضباط من أعضائه، في بلدان عربية مختلفة، كما سيأتي لاحقاً.

وعلى كل حال فقد تحول الحزب، في تاريخ لا نستطيع تحديده بدقة، إلى الإيمان بالوصول إلى السلطة عن طريق "طلب النصرة"، اقتداءً بما فعله الرسول ﷺ، حين طلب النصرة من أهل يثرب، واستطاع عبر نصرتهم له أن يقيم الدولة الإسلامية هناك[٢٥٢]، وقد طبق الحزب هذه الطريقة في محاولته للوصول إلى السلطة في ليبيا، كما سيأتي أيضاً. ومن الجدير الإشارة هنا إلى أن كتب النبهاني جميعها تخلو من ذكر لفكرة "طلب النصرة" التي سينتقد الحزب عليها انتقاداً شديداً من قبل أطراف إسلامية عديدة.

ويدرك الحزب صعوبة ما يطلبه، من تطبيق فوري و"انقلابي" لأحكام الإسلام على المجتمع، فيعتبر أنه من أهم الصعوبات التي تواجهه "وجود الواقعيين في الأمة"، الذين تشكلوا من جراء "الثقافة الأجنبية والتسميم الأجنبي، ومن جراء الجهل"[٢٥٣]، فآمنوا بآراء من نوع "خذ وطالب"؛ "ما لا يؤخذ كله لا يترك جله"؛ "التدرج في أخذ الإسلام" ... إلخ[٢٥٤].

ولا ينفي حزب التحرير عن نفسه التقيد بالواقع، ولكن « القيادة المبدعة تتقيد بالواقع لتتحكم به فتغيره، بخلاف الأخرى فإن الواقع يتحكم بها وتتغير بحسبه ... (و) القيادة المبدعة هي التي لا يتحكم فيها الزمان ولا المكان، بل هي التي تختار الزمان والمكان، ولكن واقع الناس يلزمها بنوع العمل، فتدور حول هذا الواقع ولا تستطيع أن تتجاوزه، فتجعل معالجتها لواقع موجود لا لما يمكن أن يكون واقعاً، ولكنها لا تتقيد بأي مكان ولا أي زمان مطلقاً »[٢٥٥]. ومن هنا رأى النبهاني أن تغيير الأمة باتجاه الفكرة لا يحتاج إلى عقود، بل « لا بد أن تثمر الحركة أو العمل أو الفكرة في الأمة على يد الناس الذين يسعون إلى تحقيق هذه الفكرة أو هذا العمل، لا على يد الأجيال التي تأتي بعدهم »[٢٥٦]، فحدد الحزب مدة ثلاثة عشر عاماً، منذ تأسيسه، للوصول إلى السلطة[٢٥٧]، اقتداءً بالرسول ﷺ في المرحلة المكية، وبعد نهاية هذه المرحلة، رأى الحزب أن الوضع صار مهيئاً للوصول إلى السلطة، فأخذ "منذ سنة ١٩٦٧ أو ١٩٦٥ ... ينازع السلطة لاستلام الحكم في أي قطر يستطيع الحصول عليها فيه"[٢٥٨].

وكما سبقت الإشارة؛ لا يحدد حزب التحرير قطراً محدداً يراه مناسباً لتنشأ فيه الدولة الإسلامية، وليكون "نقطة الارتكاز" لتكوين الدولة الإسلامية العالمية. ولكن « لما كانت البلاد العربية بوصفها جزءاً من البلاد الإسلامية تتكلم اللغة العربية، واللغة العربية جزء جوهري من الإسلام، وعنصر أساسي من عناصر الثقافة الإسلامية، كان أولى البلاد بالبدء في حمل هذه الدعوة هي البلاد العربية، وكان لا بد من مزج الطاقة العربية بالطاقة الإسلامية لتتحد اللغة العربية بالإسلام لما فيها من القدرة على التأثير والتوسع والانتشار. ولهذا فإن من الطبيعي أن تنشأ الدولة الإسلامية في البلاد العربية لتكون نواة الدولة الإسلامية التي تشمل جميع بلاد الإسلام »[٢٥٩].

وبعد قيام الدولة الإسلامية في "نقطة الارتكاز"، يجب أن ترفع "الحدود السياسية الوهمية التي خططها الاستعمار ... لذلك كان لزاماً على هذه الدولة أن تلغي الحدود

حتى ولو لم يلغها الإقليم المجاور. فتلغي تأشيرات المرور، ومراكز ضرائب (الجمارك) وتفتح أبوابها لسكان الأقاليم الإسلامية"[٢٦٠]. وهنا يتحول دور الحزب إلى أن يكون رقيباً على الدولة "محاسباً لها، قائداً الأمة لمناقشتها"[٢٦١]، فلا يقوم بعمل غير الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، "لأن العمل في النواحي الأخرى هو من وظيفة الدولة وليس من وظيفة الحزب". فيصبح الحزب، بتوليه قيادة الأمة تجاه الدولة، "الضمانة الحقيقية لتطبيق الإسلام وحمل دعوته وإحسان تطبيقه"[٢٦٢].

٧- العلاقة مع التيارات الإسلامية الأخرى

لا ينظر حزب التحرير إلى الحركات والأحزاب الإسلامية الأخرى "على أنها موجودة"، ولكنه يتصل بأفرادها "كأفراد مسلمين فقط"[٢٦٣]. ومن هنا لا تتردد في كتابات الحزب انتقادات صريحة لحركات سياسية إسلامية معينة، بل ينتقد التوجهات النظرية والفكرية لهذه الحركات، عبر انتقاد مؤلفات قياداتها، ومسيرتها العامة.

وكانت أول هذه الحركات جماعة الإخوان المسلمين، التي تأسس حزب التحرير على أرضية الخلاف معها حول دور الأخلاق في إصلاح الأمة، كما مر سابقاً. فقد اعتبر الإخوان المسلمون -ولا سيما الفلسطينيون والأردنيون والسوريون منهم- حزب التحرير من أشد منافسيهم، لدرجة فصل أي عضو من الإخوان يتصل بحزب التحرير[٢٦٤]، لأنهم أحسوا بأن الحزب "انتزع منهم زعامة الحركة الإسلامية في الأردن وسوريا وفلسطين ولبنان، مما عمق الفجوة بين الحزب والحركة"[٢٦٥]. وجرت محاولات عديدة لردم هذه الهوة بين أعوام ١٩٥٢ - ١٩٥٦، وصل بعضها إلى حد اقتراح اتحاد الحركتين في نابلس، في منظمة واحدة، تدعى "الأخوة الإسلامية"[٢٦٦]، لكن هذه المحاولات باءت بالفشل.

وكان لا بد لحزب التحرير من أن يتعرض لانتقادات الإخوان اللاذعة، التي ابتدأت باستدعاء الإخوان المسلمين في الأردن لبعض مسؤوليهم في القاهرة، لمناقشة

ومواجهة حزب التحرير، وكان أول هؤلاء سعيد رمضان صهر مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا، الذي أخذ يحارب أفكار النبهاني علناً(٢٦٧). ثم طلب الإخوان في الأردن من سيد قطب – وقد مر ذكر اعتماد النبهاني له كأحد مراجعه، والتشابه النظري بينهما – أن يجتمع بالنبهاني في القدس، فاجتمع به، وعرض عليه العمل ضمن الإخوان المسلمين، فقبل النبهاني على شرط أن يكون الإخوان في الأردن منفصلين عن قيادة الإخوان في القاهرة، فرفض الإخوان ذلك، لأنه الطلب ذاته الذي اشترطته السلطات الأردنية للترخيص للإخوان الأردنيين بمزاولة النشاط السياسيّ، فقال سيد قطب "دعوهم فسينتهون من حيث بدأ الإخوان"(٢٦٨). كما نصح أبو الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية، الإخوان بإهمال التحريريين قائلاً: "لا تجادلوهم دعوهم للأيام يموتوا"(٢٦٩). كما أن الشيخ محمد الحامد، أحد أبرز المتعاطفين مع الإخوان المسلمين في سورية، والأب الروحي لتيار الإسلام الراديكالي السوري، الذي كان قد أخذ موقفاً إيجابياً من الشيخ النبهاني؛ غير من موقفه عندما اطلع على كتابات الحزب، وهاجمها من على المنبر(٢٧٠).

و لم تجد الانتقادات الشفهية أمام الانتشار السريع الذي عرفه حزب التحرير في بداية نشأته؛ ففتحت مجلة "المسلمون" التي كان يصدرها سعيد رمضان صفحاتها عام ١٩٥٤ لواحدٍ من أشد الكتاب الإسلاميين المستقلين تعاطفاً مع الإخوان المسلمين، وهو الشيخ علي الطنطاوي، فكتب مقالة يسخر فيها من حزب التحرير "الذي لا يدعو إلى شيء إلا أن تنزل الدولة الإسلامية من السماء كأنها المائدة وتفتح الطبق فتجد طبخة جاهزة لتأكل منها"(٢٧١).

ثم فتحت مجلة "حضارة الإسلام" التي كان يسيطر عليها الإخوان المسلمون السوريون صفحاتها لكاتب إسلامي مستقل، هو محمد سعيد رمضان البوطي، فكتب فيها مقالة هاجم فيها حزب التحرير هجوماً شديداً، محذراً من "دسائس في منتهى

الخطورة والأهمية في بعض كتبهم"[٢٧٢]، مركزاً انتقاداته على كتاب "نداء حار إلى العالم الإسلامي"[٢٧٣]. ورغم كل عداء الحزب الواضح لإنكلترا، واعتباره إياها سبب كل بلايا العالم الإسلامي، لدرجة أن البعض اتهمه بأنه يعيش في "هاجس الإنكليز"[٢٧٤]؛ فإن البوطي يلمح في نهاية مقالته إلى عمالة الحزب للإنكليز، الذين يستخدمونه في التحايل على حماس الأمة لإقامة دولة إسلامية[٢٧٥] ؟!!. ثم أتبع البوطي مقالته بأخرى، رفع فيها وتيرة هجومه على الحزب، وصرح باتهام تقي الدين النبهاني شخصياً بالاتصال بالسفارة البريطانية في لبنان[٢٧٦]. وسيظل حزب التحرير هو المثال الحاضر في ذهن البوطي عندما سيهاجم طويلاً في المستقبل الحركات الإسلامية، لأنها تفهم الإسلام على أنه "مجرد فكرة ونظام"[٢٧٧]، بينما تتغافل عن مشكلة المسلمين الأساسية التي "تتعلق بالخلق والوجدان، وليس لها أي تعلق بالقناعة أو الفكر"[٢٧٨].

ثم خصص غازي التوبة، وهو كاتب إخواني فلسطيني كان يقيم في سورية، فصلاً طويلاً من كتابه الأول لانتقاد حزب التحرير، وتقي الدين النبهاني، متهماً إياه بـ"الانحراف الفكري"، حين يعلي من شأن الأفكار، وقيمتها في تغيير الأفراد والمجتمعات، وحين يعتبر النهضة هي الارتفاع الفكري، وحين يحصر قضية الإسلام المعاصر بضرورة إيجاد الثقة بأفكار الإسلام، وحين يعتبر أن الضعف الفكري سبب انهيار الدولة الإسلامية، والارتقاء الفكري طريق إعادتها[٢٧٩]. ويرى التوبة أن سبب هذا "التضخم الفكري" هو أن « فهم الحزب للإنسان لم يتطابق مع تصور الإسلام للإنسان، وفي أن فهمه للروح كان خاطئاً »[٢٨٠]، حين يعتبر النبهاني الروح هي "إدراك الإنسان صلته بالله تعالى"[٢٨١] فقط، دون إيلاء الجانب الروحي أية أهمية. فعانى الحزب بسبب ذلك "انحرافاً فكرياً أبعده عن ثلثي الإسلام، إن لم نقل عن كل الإسلام، لأن الإسلام وحدة لا تتجزأ"[٢٨٢].

وتخف لهجة الانتقاد مع سعيد حوى، المنظر الأساسي للراديكالية الإسلامية السورية، إذ يغازل حوى حزب التحرير باستخدام مصطلحاته عن "الصراع الفكري

(في) العهد المكي، (الذي) به تميز الفكر الإسلامي عن الفكر الجاهلي ..."[٢٨٣]. لكنه ينتقده -دون أن يسميه- لاشتراطه أن يكون للمسلمين "تكتل سياسي ذو فكر واضح، بأن يتبنى هذا التكتل آراء واضحة في كل القضايا المطروحة"[٢٨٤]، فيما يبدو إشارة واضحة إلى مشروع الدستور الذي وضعه حزب التحرير. ويستعين حوى بالمودودي الذي قال: "إنني لا أرى في الدنيا أشد خطأ وسفاهة من رجل أو جماعة يضع الدستور من غير سلطة ولا صلاحية. وما وضع الدستور إلا من وظيفة جماعة تستند إلى قوة منفذة، وما علينا اليوم إلا أن نعرض مبادئ الدستور الأساسية"[٢٨٥].

أما فتحي يكن، المراقب العام للإخوان المسلمين في لبنان، والأمين العام للجماعة الإسلامية لاحقاً؛ فيرى أنه "لم يقم أي دليل قطعي يصم الحزب بما يشين بتبعيته أو مقاصده .. وإطلاق ما يطلقه الناس أو إشاعة ما يشيعونه (عن عمالة حزب التحرير) أسلوب غوغائي يجب أن يترفع عنه أصحاب الرسالات"[٢٨٦]. لكنه ينتقد الحزب من حيث اعتماده على الفكر -أولاً وآخراً- وسيلة لبناء الشخصية الإسلامية، وإغفاله الجانب الروحي. كما ينتقد يكن اعتماد الحزب على القوى والفعاليات غير الذاتية لقيام الدولة، في فكرته عن طلب النصرة. ويشترك يكن أخيراً مع سعيد حوى في انتقاد الحزب لأنه تبنى أحكاماً محددة في قضايا تفصيلية، مما يضيق من ساحة الفكر الإسلامي، ويحجر عليه ضمن كتب الحزب فقط[٢٨٧].

كما تعرض عبد الله عزام، أحد صقور الإخوان المسلمين الأردنية في السبعينيات[٢٨٨]، لحزب التحرير. منتقداً إياه في اعتماده كلية على الفكر في جميع خطواته، فبقي "نشاط الحزب جدلياً بارداً وأقحم نفسه في جدل لا أول له ولا آخر، ولم يحدث في واقع الناس أثراً يذكر ... نظراً لجفاف أرواح أعضائه، وإيثارهم الجدل والكلام على النواحي العملية"[٢٨٩]. كم أثر هذا التركيز على الجانب الفكري في تصور الحزب لأن إقامة حكم الله في الأرض لا يحتاج إلا لتثقيف الأعضاء بالثقافة الحزبية،

وتفاعلهم مع المجتمع، هذا التصور مخالف لسنة الله في الدعوات(٢٩٠)، من ابتلاء وفتن. ويكرر عزام انتقاد يكن للحزب بسبب مفهوم طلب النصرة(٢٩١). لكنه يضيف انتقادات تفصيلية لبعض الأحكام الفقهية التي وردت في كتب ونشرات حزب التحرير، كجواز عضوية المرأة وغير المسلم لمجلس الشورى، وإباحة تقبيل المرأة الأجنبية ومصافحتها، وحرمة شراء تذاكر السفر من شركة مساهمة أصحابها مسلمون ... إلخ(٢٩٢). كما ينتقد اعتبار الحزب خبر الآحاد ليس حجة في العقائد(٢٩٣)، وما يترتب عليه من تحريم الحزب على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر، وظهور المسيح الدجال(٢٩٤)، ومسائل أخرى.

أما الداعية محمد الغزالي، فينتقد فهم حزب التحرير للجهاد على أنه حرب هجومية لا دفاعية(٢٩٥)، معتبراً هذا الرأي "من أغرب ما يقال"، ومبدياً أسفه لأن "يكون لهذا التفكير وجود بين الإسلاميين"(٢٩٦). وأصبحت انتقادات هؤلاء الإخوانيين البارزين الأساس الذي شكل نظرة كثير من الدارسين الإخوانيين، أو المتعاطفين معهم، إلى حزب التحرير(٢٩٧). وخلافاً لهذا الموقف المتوتر مع الإخوان المسلمين، وربما بسببه جزئياً؛ يجد حزب التحرير حليفه -النظري فقط- في التيارات الإسلامية "الجهادية"، التي تنتقد بشدة "مداهنة" الإخوان المسلمين، وعملهم ضمن الدساتير القائمة(٢٩٨). فيتفق التحرير مع تيارات الجهاد الإسلامي في تكفير الأنظمة القائمة لحكمها بغير ما أنزل الله(٢٩٩)، وتكفير الخيار الديمقراطي(٣٠٠)، وفي تبني سيد قطب وحده من بين قادة ومنظري الإخوان المسلمين(٣٠١). ولذلك فإن حزب التحرير، الذي يرى وجوب عدم استخدام العنف أثناء حمل الدعوة، اتباعاً لطريقة الرسول ﷺ في المرحلة المكية؛ يسوغ للجهاديين شرعياً استخدامهم العنف في مناوشات غير "انقلابية"، وإن كان يرى الجدوى الفعلية لذلك ضعيفة. فيعلن الناطق الرسمي باسم الحزب في الأردن أن الحزب ليس ضد "الحركات الإسلامية المخلصة التي قد تخالف هذا الطريق (الذي وضعه حزب التحرير لمسيرة الدعوة). كما أننا لسنا ضد الأفراد الذين يرون جواز القيام بأعمال مادية

من هذا النوع وإن كنا نرى أن مثل هذه الأعمال لا تحقق الهدف منها في معظم الأحيان"[٣٠٢].

ورغم موقف حزب التحرير الحاد من حكم آل سعود في المملكة العربية السعودية، والتشنيع عليهم لعمالتهم للإنكليز، ثم للأمريكان، كما مر سابقاً؛ فإن زلوم يعتبر أن المذهب السلفي (الوهابي) "هو من المذاهب الإسلامية وصاحبه الإمام محمد بن عبد الوهاب مجتهد بين المجتهدين". وقد استغل الإنكليز –عبر آل سعود– هذا المذهب "لضرب الدولة الإسلامية، والاصطدام مع المذاهب الأخرى، لإثارة حروب مذهبية داخل الدولة العثمانية، دون أن يدرك ذلك أتباع هذا المذهب"[٣٠٣]. ويشترك حزب التحرير مع التيار السلفي في تكفير الفلسفة والمشتغلين بها، لأنه "لا توجد في الإسلام فلسفة مطلقاً"[٣٠٤]، وإن "جميع من يسمون بفلاسفة المسلمين أو فلاسفة الإسلام كفار، لا فرق بين ابن سينا، والفارابي، ولا بين ابن رشد والكندي"[٣٠٥]. كما يشترك معه في رفض الاحتفال بذكرى مولد الرسول ﷺ واعتباره تقليداً للأجانب[٣٠٦]. ويبدو تأييد حزب التحرير واضحاً لتنويريي التيار السلفي، الشيخين فهد بن سليمان العودة وسفر بن عبد الرحمن الحوالي، اللذين انتقدا مواقف الحكم السعودي في حرب الخليج، والمسيرة السلمية للقضية الفلسطينية، والتراجع عن تطبيق الشريعة في بعض جوانب الحياة السعودية[٣٠٧]. كما أيد حزب التحرير تأسيس "لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية"، وهي اللجنة السعودية المعارضة التي تأسست في ١٩٩٣[٣٠٨].

لكن هذا لا يدفع الشيخ ناصر الدين الألباني، أبرز علماء التيار السلفي في بلاد الشام، إلى استثناء حزب التحرير من الانتقاد الذي يوجهه لجميع الحركات الإسلامية، في أنها لا تقوم على الكتاب والسنة ومنهم السلف الصالح[٣٠٩]، بل إن "هذا التحزب وهذا التكتل الذي طرأ على الجماعة الإسلامية اليوم هو توسيع لدائرة التفرق الذي ورثناه خلفاً عن سلف"[٣١٠]. وينتقد الألباني حزب التحرير بشكل أشد مما ينتقد به

الحركات الإسلامية الأخرى، لأن هذا الحزب "يتميز عن أي حزب إسلامي آخر (في) أنه يقيم للعقل البشري وزناً أكثر مما أقامه الإسلام له"(٣١١) تأثراً بالمعتزلة. ومن هنا جاء عدم قبول حزب التحرير الاستدلال بحديث الآحاد في العقائد، والذين "يتفلسفون بفلسفة إنكار حديث الآحاد هؤلاء يخالفون سبيل المؤمنين"(٣١٢)، برأي الألباني، الذي ينتقد ما ترتب على ذلك من عدم إيمان التحريريين بعذاب القبر(٣١٣)، ومسائل أخرى.

أما مؤسس ورئيس حركة النهضة في تونس (الاتجاه الإسلامي سابقاً)، الشيخ راشد الغنوشي؛ فيستشهد -مؤيداً- بموقف النبهاني في السماح للمرأة بعضوية مجلس الشورى الإسلامي(٣١٤). لكنه، من طرف آخر، ينتقد بشدة السلطات الواسعة التي يمنحها النبهاني لرئيس الدولة في اعتباره "هو الدولة"(٣١٥)، وهو الذي "يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة"(٣١٦). كما ينتقد الغنوشي رأي النبهاني في أن الشورى غير واجبة على الحاكم، بل هي لمجرد الاستئناس، فيعتبر هذا الرأي يستند "إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة في أهل الرأي فيها حقها في التشريع"(٣١٧).

ولا يسلم الغنوشي من نقد لاذع يوجهه إليه أحد كتّاب حزب التحرير، متهماً إياه بالتأثر بالحضارة الغربية، ومحاولة التوفيق بينها وبين الإسلام، ومسفهاً من اجتهاداته، معتبراً إياها "قول مراهقين في الأصول (أصول الفقه)، ولا تستحق الرد"(٣١٨). ناصحاً الغنوشي أن "يتعلم معنى العبودية لله بصمت، ولا يجلسن في أمتنا موضع التنظير والفتوى"(٣١٩). بينما انتقدت مجلة "الوعي"، التي يسيطر عليها حزب التحرير، الانشقاق الذي حصل في حركة النهضة عام ١٩٩١، معتبرة إياه دليلاً على سير هذه الحركة "سيراً ارتجالياً" غير محدد بموجب الأحكام الشرعية(٣٢٠).

أما التأييد الشديد، الذي قل أن حظيت به حركة إسلامية من حزب التحرير؛ فكان من نصيب الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية. فطوال فترة صعود الجبهة كانت

الكلمات الحماسية تتوالى في مجلة الوعي مؤيدة: "دعاة الإسلام في الجزائر"، موجهة إليهم شتى النصائح السياسية والتنظيمية[٣٢١]. ووصل هذا التأييد إلى درجة أن المسؤول عن الإفتاء في باب "سؤال وجواب" في المجلة خرج على مألوفات الحزب في رفض التدرج، واعتبر أن مجرد البدء بتطبيق أحكام الإسلام هو "التطبيق الانقلابي مهما أخذ من وقت"، وأن تشكيل حكومة بموجب الدستور العلماني للجزائر "لا يعتبر مشاركة في حكم كفر. إنه واقع جديد يحتاج إلى فهم ويحتاج إلى معرفة حكمه"[٣٢٢]. ولكن المجلة ما لبثت أن صححت الأجوبة في العدد التالي، فجاءت "بعد إعادة النظر فيها"، تحمل تشدد حزب التحرير المعروف بتحريم تشكيل الحكومة من جبهة الإنقاذ في ظل دستور الدولة العلماني، وبوجوب تطبيق الإسلام دفعة واحدة، دون القبول بأي تدرج[٣٢٣].

وحظي تيار التجديد الإسلامي بأشد الانتقادات قسوة من حزب التحرير، الذي اعتبر ما سمي بـ"النهضة الإسلامية الحديثة" بدعة "كان أهم روادها الماسوني جمال الدين الأفغاني وتلميذه الماسوني محمد عبده الذي كان يسمى بشيخ الإسلام"[٣٢٤]. ويعتبر النبهاني "تفسير المنار" الذي عمل فيه محمد عبده على تفسير القرآن الكريم تفسيراً معاصراً من تفاسير العصر الهابط، التي "لا تعد من التفاسير ولا يوثق بها، وذلك لأن فيها جرأة على دين الله في تفسير كثير من الآيات"[٣٢٥]. وينتقد أحد الكتاب الشبان في الحزب مفكري التنوير الإسلامي المعاصرين، على أنهم "كتّاب التلويث الفكري"، و"كتّاب البلاط". ويوجه أقسى انتقاداته إلى كلٍ من محمد أركون[٣٢٦]، وخالد محمد خالد[٣٢٧]، ومحمد عمارة[٣٢٨]، وفهمي هويدي[٣٢٩]، ومحمد فتحي عثمان[٣٣٠]، ورضوان السيد[٣٣١]، ومحمد جابر الأنصاري[٣٣٢].

وبشأن تجارب التيارات الإسلامية التي وصلت إلى السلطة، يرى حزب التحرير أنها لا تطبق الإسلام كاملاً في المجتمع. فقد أيد الحزب في البداية الثورة الإسلامية في إيران، والتقى وفد من الحزب الإمام الخميني في باريس قبل عودته إلى بلاده، كما زارت

وفود تحريرية عدة طهران بعد نجاح الثورة[٣٣٣]. ولكن بعد إعلان دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، كانت لحزب التحرير انتقادات لهذا الدستور، قدمها إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء في آب ١٩٧٩، مشفوعة بمشروع الدستور الذي وضعه حزب التحرير[٣٣٤]. وإلى أن تعدل الجمهورية الإسلامية الإيرانية من دستورها، بما يتوافق مع دستور حزب التحرير؛ فإن الحزب سيظل متحفظاً على الحكم هناك، معتبراً إيران "دولة كالدول القائمة في بلاد المسلمين لا تحكِّم الإسلام كاملاً في المجتمع لا في السياسية الداخلية ولا الخارجية. حكامها لهم ارتباط بالقوى الدولية وأهلها مسلمون يتوقون لتطبيق الإسلام كأي بلد إسلامي آخر"[٣٣٥]. كما أفتى الحزب بعدم جواز "أخذ رهائن أو معاقبتهم سواء كانوا من أهل البلد أو من الذين دخلوا البلد بإذن الحاكم"[٣٣٦]، وهو السلوك الذي انتهجته العديد من المجموعات المؤيدة لإيران في لبنان.

وينسحب هذا أيضاً على الموقف من حكم الجبهة القومية الإسلامية في السودان. فكان مؤسس ورئيس هذه الجبهة حسن الترابي قد انتقد "المنهج الانقلابي الفني البحت الذي بدا أحياناً من حزب التحرير الإسلامي انفعالاً بالانقلابات العسكرية التي راجت في العالم بشهوة ولاية السلطة أو ابتغاء الإصلاح بسذاجة عن طريق مباشر فعال"[٣٣٧]. واعتبر الناطق الرسمي باسم حزب التحرير في الأردن أن فكر حسن الترابي "مجرد ستار ولا قيمة عملية له ... وهو يلعب دوراً خطيراً في إيهام الشعب أن الحكم القائم يطبق الإسلام مع أنه ليس كذلك بناء على الواقع العملي هناك، بل إن تصريحات حسن الترابي نفسه كذبت ذلك فهو يقول بالخصوصية الوطنية والقومية وبالتدرج في تطبيق الإسلام وكلها مخالفة صريحة لأحكام الشرع"[٣٣٨]. ومن هنا يعتبر حزب التحرير أن الحكومة التي أقامتها الجبهة القومية الإسلامية في السودان غير إسلامية، لأنها "لا تُقيم شؤونها الخارجية أو علاقاتها الدولية على أساس الإسلام لا من قريب ولا من بعيد"[٣٣٩]، فهي عضو في هيئة الأمم المتحدة، ومؤسساتها التي تلتزم بمواثيق الكفر، فضلاً عن التجاوزات الداخلية لأحكام الإسلام في السودان. كالسماح

للنساء بكشف العورة، وعدم تطبيق قوانين العقوبات الإسلامية في الولايات الجنوبية، وتحريم معارضة أو محاسبة حكومة ثورة الإنقاذ الوطني، وعدم السماح للمحاكم بالنظر في المراسم الدستورية ... إلخ[٣٤٠]

كما ينتقد حزب التحرير التنظيمات الأفغانية المقاتلة، التي "كانت تتلقى الدعم المادي والتأييد السياسي والمعنوي من أمريكا ومن عملائها". وعندما تم لها النصر على النظام الشيوعي، لم تقابل ذلك بأن تكون يد واحدة لإزالة جميع آثار الاحتلال وعملائه، وإقامة نظام إسلامي، بل حصل التراع المسلح بين المجاهدين "لدرجة أن استخدموا السلاح ضد بعضهم البعض، وما حصل ذلك إلا بدافع الطموح والطمع، والتزاحم على المصالح والمغانم والمراكز ... وإننا لنتمنى عليهم أن يثوبوا إلى رشدهم، وأن يرجعوا إلى أحكام دينهم، وأن يبتعدوا عن كل صراع وكل قتال فيما بينهم، وأن يكونوا يداً واحدة، وأن ينفذوا أحكام الله التي كانوا يرفعون شعارها"[٣٤١].

٨- البنية التنظيمية للحزب

بسبب سرية التنظيم لدى حزب التحرير، في كل بلد وجد فيه، وفي كل مرحلة من مراحل نشاطه، رغم علنية ظهوره أحياناً؛ فإن معلوماتنا عن البنية التنظيمية للحزب تقتصر على كونه يقوم على أجهزة ثلاثة، ففي أعلى الهرم "لجنة القيادة" التي يترأسها رئيس الحزب، ثم "لجنة الولاية" التي تتشكل في كل قطر على حدة، بأن ينتخب الأعضاء في هذا القطر من ٥-٨ ممثلين عنهم. ومهمة لجنة الولاية هي: رعاية اللجان التحتية، والاتصال بالوسط السياسي في القطر الذي تعمل فيه، وهي في هذا متصلة بلجنة القيادة، تعمل حسب ما ترسمه لها. والمستوى الثالث هو اللجان المحلية، وتتألف من ٣-٥ أشخاص، وتوجد اللجنة المحلية في المدن والأحياء، ومهمتها رعاية

أعضاء الحزب ضمن منطقة عملها، وكسب أعضاء جدد، وتثقيفهم بالثقافة الحزبية[٣٤٢].

٩- الموقف من المرأة

يعرّف حزب التحرير نفسه بأنه « حزب سياسي يضم إلى عضويته النساء كما يضم الرجال »[٣٤٣]. إلا أنه يرى أن "وظيفة المرأة الطبيعية هي أنها أم وربة بيت ... غير أن وظيفتها هذه -وإن كانت هذه الوظيفة الأصلية لها- لا تعني أنها محصورة بها، ولا تمنعها من أن تزاول غيرها من الأعمال -في حدود الخلق والفضيلة- إذا كانت في مصلحتها أو مصلحة أسرتها أومصلحة الجماعة ... عدا الولاية والحكم. أما الولاية والحكم فلا حق لها بها"[٣٤٤]. وسوى ذلك "يجوز للمرأة أن تعين في وظائف الدولة، وفي مناصب القضاء، ما عدا محكمة المظالم، وأن تنتخِب وتنتخَب في مجلس الشورى، وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته"[٣٤٥].

ولكن، لما كان الأصل "أن ينفصل الرجال عن النساء في المجتمع الإسلامي ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع ويقر الاجتماع من أجلها"[٣٤٦]؛ فإن نشاط المرأة لا يمكن أن يكون إلا بوجود أحد محارمها، مما يحد عملياً من قدرتها على التحرك. فهي إذا دخلت حزباً سياسياً، و"أمرها أمير الحزب بأمر، وأمرها وليها بأمر آخر فعليها أن تطيع أمر وليها، ما لم يكن أمر وليها معصية قطعية". ومن هنا يضيق الحزب فعلياً من عمل المرأة فيه، ويرى أن "من أهم الأمور في حمل الدعوة الإسلامية هو الالتزام بأحكامها. إن التزام المرء (رجلاً كان أو امرأة) بأحكام الإسلام هو بحد ذاته دعوة للإسلام. فالمرأة حين يكون لباسها شرعياً، ويكون سلوكها إسلامياً ... تصبح داعية للإسلام من حيث لا تدري، فالقدوة الصالحة هي الأساس الأول في الدعوة وخاصة عند المرأة المسلمة"[٣٤٧].

ثالثاً– حزب التحرير

التحركات ومواقع الانتشار

١ –في الأردن وفلسطين:

منذ قيام الحزب، حاول مؤسسوه الحصول على ترخيص رسمي بممارسة العمل السياسي باسم حزب التحرير من الحكومة الأردنية، لكن الحكومة رفضت الطلب، بناء على البرنامج المقترح للحزب، بحجة أنه مخالف للدستور[٣٤٨]. ومنعت الحكومة القائمين على الحزب من ممارسة أي نشاط حزبي منذ ١٩٥٣/٣/٢٢، ثم أمرت في ٤/١ بنزع لافتات حزب التحرير المعلقة على مكتبه في القدس، فرد الحزب بإصدار بيان مطول في ٦/١[٣٤٩]، وبالاستمرار في ممارسة نشاطه السياسي، بشكل شبه سري. وتركز نشاطه في القدس والخليل ونابلس والمخيمات الموجودة حول أريحا[٣٥٠]، وانتشر الحزب بشكل واسع بين الطلاب في جنين وطولكرم، بحيث أصبح عدد الطلاب الأعضاء فيه يفوق عدد الأعضاء في الأحزاب الأخرى مجتمعة[٣٥١]. وكانت الكوادر التي ضمها الحزب، كما هو ملحوظ من أماكن نشاطه، كوادر فلسطينية، أو فلسطينية الأصول[٣٥٢].

وعلى الرغم من سرية العمل؛ فإن الحكومة الأردنية لم تلاحق التحريريين بشكل جدي، واقتصر الأمر على اعتقال بعض الأعضاء النشطين منذ عام ١٩٥٣، واحتجازهم في سجن المحطة في عمان، ثم معتقل الجفر الصحراوي حتى ١٩٥٥[٣٥٣]. وأوقفت الحكومة جريدة الراية التي صدرت باسم الحزب في عمان، ما بين ٧/٢٩ – ١٩٥٤/١٠/٢٧[٣٥٤]، بعد أن صدر منها ثلاثة عشر عدداً[٣٥٥].

وفي تشرين الثاني من عام ١٩٥٤ رشح الحزب أحد مؤسسيه، وهو أحمد الداعور، لعضوية مجلس النواب الأردني عن قلقيلية، وأدى تحالف الحزب التكتيكي مع

الإخوان المسلمين هناك إلى نجاح الداعور في دخول البرلمان[٣٥٦]، ليصبح التحريري الوحيد في أي برلمان عربي[٣٥٧]، ورغم هذا فإن الداعور لم يعلن عن التزامه بمبادئ الديمقراطية البرلمانية (يذكر أن للداعور كتاباً في: نقض القانون المدني)[٣٥٨]، ففي البيان الذي ألقاه في مجلس النواب، بتاريخ ١٩٥٥/٨/٢٤، طالب بإقامة دولة إسلامية، وأعلن شعار حزب التحرير المتداول "الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها والدعوة إليها"[٣٥٩]. كما وقف الداعور ضد المعاهدة البريطانية الأردنية، معتبراً إياها "باطلة من أساسها شرعاً لا تنعقد ولا تلزم الأمة بها؛ لأنها تجعل المسلمين تحت راية الكفار وتبيح احتلال الكافر لبلاد الإسلام"[٣٦٠]، كما أوضح موقف الحزب من قضية فلسطين، ومن مسائل أخرى، دون أية مهادنة.

وإثر صعود نجم القومية العربية مع عبد الناصر، وهجوم حزب التحرير عليه، واتهامه إياه بالعمالة؛ أخذت أسهم الحزب بالتراجع شعبياً. وترافق هذا مع اقتناع الحكم الأردني بصعوبة التوصل إلى حل وسط مع هذا الحزب، يشبه ما توصل إليه مع الإخوان المسلمين، فأخذ الحزب يغوص أكثر فأكثر تحت الأرض، عاملاً على تثقيف كوادره، و"التفاعل مع الأمة" حتى تصبح جاهزة للحكم الإسلامي.

وفي عام ١٩٦٨ كانت القناعة قد نضجت لدى الحزب بأن الأردن أصبح جاهزاً ليصبح "نقطة ارتكاز" في إقامة الدولة الإسلامية، فقام حزب التحرير بمحاولته الأولى للوصول إلى السلطة في أي بلد عربي[٣٦١]. عبر محاولة انقلابية عسكرية، بعد أن نجح في تجنيد عدد من الضباط، ولا سيما في لواء الأميرة عالية[٣٦٢]. وفشلت المحاولة، وألقي القبض على منفذيها، كما ألقي القبض على أحمد الداعور، الذي كان مسؤولاً عن فوج الحزب في الأردن، وحكم عليه بالإعدام، ثم ألغي هذا الحكم في فترة لاحقة[٣٦٣].

وبعد هذه المحاولة شهد الفرع الأردني للحزب تراجعاً واضحاً طوال السبعينات والثمانينات، رغم أن المناوشات المتقطعة بينه وبين الحكومة لم تتوقف، كاعتقال بعض

أعضاء الحزب بين الفينة والأخرى، إثر توزيع بيان أو مذكـرة أو بعـض المنشـورات الحزبية، كما يبدو من اقام أحد الكتاب التحريريين للحكم الأردني بمطـاردة "حملـة الدعوة الإسلامية وزجهم في المعتقلات التي لم تخل من أحـد منـهم منـذ عشـرات السنين"(٣٦٤) (كتب هذا الكلام في ١٩٨٩).

ومع التحولات السياسية التي شهدها الأردن في أواخر الثمانينات، باتجاه الحيـاة السياسية الديمقراطية، بعد أن ظلت معطلـة منـذ سـريان الأحكـام العرفيـة عـام ١٩٥٧(٣٦٥)؛ أخذ حزب التحرير بالخروج إلى العلن ثانية في نشاطاته السياسية، لكنه لم يحز على ترخيص رسمي بالعمل السياسي. وبرز من قياداته عطا أبو الرشتة ناطقاً باسـم الحزب، وبكر الخوالدة رئيساً للجنة الثقافية(٣٦٦)، وطاهر عبد الحميد الطاهر، من رمـوز الحزب القيادية(٣٦٧)، وظهر اسم محمـد أحمـد الداعـور كـأحد مثقفـي الحـزب ومنظريه(٣٦٨).

ولم يشارك حزب التحرير في انتخابات مجلس النواب الأردني الحادي عشر عـام ١٩٨٩ بينما شاركت جماعة الإخوان المسلمين، واستطاعت تكوين تيار قوي داخـل البرلمان، فانتقد حزب التحرير نواب الإخوان المسلمين، لأنهم يعملون من خلال القواعـد الدستورية الوضعية التي تحكم الدولة، مما يفقدهم الفاعلية في المحاسبة، كما يقول عطا أبو الرشتة الناطق باسم الحزب(٣٦٩). بينما انتقد زلوم عدم جرأة أي من أعضاء البرلمـان على محاسبة الملك حسين وعائلته، لفساده الاقتصادي، بل تعرض البرلمانيين للحكومـة، التي تتألف من "موظفين صغار" لا تجدي مساءلتهم من دون محاسبة الملك(٣٧٠).

كما رفض حزب التحرير الدخول في حزب "جبهة العمل الإسـلامي"، الـذي تأسس أواخر ١٩٩٢(٣٧١)، وضم عدداً من أعضاء الإخـوان المسـلمين، وإسـلاميين آخرين. واعتبر أبو الرشتة أن الجبهة « حزب سياسي للإخوان المسلمين، وهـي جبهـة

ليست قائمة على أساس الإسلام وإن كان اسمها إسلامياً، فهي طبقاً لنظامها الأساسي تلتزم وتعمل ضمن الدستور الأردني والميثاق وهما وضعيان ومن أنظمة الكفر »[٣٧٢].

وأعادت هذه المواقف التوتر -الذي كان أصلاً- بين حزب التحرير والحكم الأردني، فقامت الحكومة بحملة اعتقالات واسعة في أيار وحزيران ١٩٩٣، طالت أبو الرشتة والخوالدة وعدد آخر من قيادات الحزب وكوادره[٣٧٣]، إثر بيان أصدره الحزب تناول فيه الأسس التي تحكم طاعة المحكومين للحاكم[٣٧٤]. وأعلن في تموز عن اكتشاف خلايا مسلحة لحزب التحرير في القسم العسكري لجامعة مؤتة، ومثل أمام محكمة أمن الدولة خمسة طلاب عسكريين، وثلاثة مدنيين، وجهت إليهم تهمة التآمر لاغتيال الملك أثناء حفل تخرج الطلا ة في حزيران[٣٧٥]. بينما اعتبر الحزب القضية ملفقة من أساسها، والغرض منها أن "يصنف حزب التحرير على أنه حزب إرهابي يتعاطى عمليات العنف والاغتيال، وبذلك يستطيع (النظام) أن يطبق على أي عضو ينتمي إلى هذا الحزب قوانين العنف والإرهاب"[٣٧٦]. لم يفرج عن هؤلاء المتهمين إلا في آذار ١٩٩٤، بعد ما قضت محكمة التمييز ببراءتهم من التهم الموجهة إليهم[٣٧٧]. بين الفينة والأخرى تقوم السلطات باعتقال بعض المتهمين بالانتماء لحزب التحرير، كاعتقال بعض الشبان من سكان مخيم حطين وجبل الأمير في كانون الثاني ١٩٩٧[٣٧٨]، وآخرين ضبطت بحوزتهم مجموعة من الأسلحة غير المرخصة في الزرقاء، في تموز من العام نفسه[٣٧٩].

٢ -في سورية:

كانت سورية الموطن التالي لتقي الدين النبهاني، بعد أن غادر الأردن في ١٩٥٤[٣٨٠]، حيث أقام في دمشق، مع أعضاء لجنة قيادة الحزب داود حمدان ونمر المصري[٣٨١]. وقد شهدت سورية انفصال النبهاني عن رفيقي دربه المذكورين، اللذين أخذا منذ أوائل عام ١٩٥٦ بالتذمر من فردية الشيخ تقي الدين، وتقريره سياسات الحزب ومواقفه دون العودة إلى لجنة القيادة، وتشكيكه بقدرات الآخرين، وتسلطه.

وأخذ حمدان والمصري ينشران هذه الآراء بين صفوف مؤسسي الحزب المهاجرين، والأعضاء الذين انتسبوا إليه في سورية. وجرت نقاشات طويلة مع النبهاني، طرحت فيها فكرة القيادة الجماعية، لكنه لم يقبل التراجع عن مواقفه. ولما لم يكن التوصل إلى حل، خرج حمدان والمصري من الحزب(٣٨٢) ، كما خرج أعضاء آخرون كخالد الحسن(٣٨٣) . وسيسجل النبهاني فيما بعد رأيه في أن "واقع القيادة أنها فردية ليس غير، ولا يمكن أن تكون جماعية ولا بحال من الأحوال. وحتى لو جعلت جماعية، أو سميت جماعية، فإن سير الحكم نفسه يحول القيادة إلى قيادة فردية، لأنه لا يمكن أن تكون إلا فردية"(٣٨٤) .

وقد شكلت النقاشات الفكرية والسياسية حول مواضيع شتى، والتي كان مؤسسو وأعضاء الحزب الفتي مستعدين دائماً لخوضها، بريقاً لعدد لا بأس به -وإن كان مجهولاً- من الشبان المسلمين المتعلمين، الذين لم يشبعهم الخطاب الإخواني البسيط والمباشر، فشهد الحزب انتشاراً لا بأس به بين الشباب المتدين في دمشق(٣٨٥) وغيرها من المحافظات. وقد زار النبهاني عدداً من المحافظات السورية كحلب(٣٨٦) وحماة(٣٨٧) .

لم يكن هذا الانتشار "النوعي" ليمر دون إثارة حفيظة الإخوان المسلمين السوريين، الذين وصل بهم الأمر إلى حد فصل العضو الذي يتصل بحزب التحرير(٣٨٨) . وأطلقت شتى الاتهامات ضد الحزب، كاتهامه بالعمالة للإنكليز، وتم التساؤل عن مصدر الأموال التي يغطي بها حزب التحرير كثافة طباعة كتبه ومنشوراته وتوزيعها(٣٨٩) . كما اتهم التحريريون بوجود "علاقات غير شريفة لدى بعض قادتهم"(٣٩٠) .

و لم يحصل الحزب على ترخيص رسمي بمزاولة النشاط السياسي في سورية، لكن أجواء الخمسينات الديمقراطية كانت تسمح له بحرية التحرك(٣٩١) . لكن السلطات أخذت منذ أواخر ذلك العقد بمراقبة نشاط التحريريين بحذر(٣٩٢) . حتى كانت الوحدة السورية المصرية عام ١٩٥٨، وما ترافق معها من إلغاء للحياة الحزبية السورية، والشعبية الكبيرة التي حازها جمال عبد الناصر في الشارع السوري، فأدى كل ذلك بحزب التحرير

إلى النزول تحت الأرض، وممارسة النشاط السري الضيق. وطوال السنوات التالية لن يبرز لحزب التحرير في سورية أي نشاط سياسي ظاهر، أو محاولة تآمرية معلنة. ولا يذكر الحزب بين المجموعات الإسلامية التي شاركت في الأحداث الدامية التي شهدتها سورية بين أعوام ١٩٧٩ - ١٩٨٢[٣٩٣] . وقد عرف من قياديي الحزب أن في سورية عبد الرحمن المالكي، الذي أيد النبهاني أثناء تمرد حمدان والمصري[٣٩٤] ، وظهر باسمه[٣٩٥] كتابا "السياسة الاقتصادية المثلى"[٣٩٦] ، و"نظام العقوبات"[٣٩٧] . كما قدمت سورية للحزب شاعره يوسف إبراهيم، صاحب ديواني الفجر الجديد" و"قبس من حراء"[٣٩٨] . وقد رثى إبراهيمُ النبهانيَّ بقصيدة أسماها "الرفد العظيم" مطلعها:

خطب أجل من القوافي البكم من شعر المراثي والحنين
وأشد حراً من دموع الحزن في الجفن الحزين

٣ -في لبنان:

بدأ انتشار أفكار حزب التحرير في لبنان عن طريق الطلبة الأردنيين في الجامعات اللبنانية[٣٩٩] . وكان النبهاني، أثناء إقامته في دمشق، كثير التردد إلى بيروت حيث أقامت زوجته اللبنانية[٤٠٠] ، إلى أن استقر نهائياً هناك منذ النصف الثاني من الخمسينات، وحتى وفاته. وقد حصل الحزب على ترخيص بمزاولة النشاط السياسي في عام ١٩٥٩، بناء على طلب تقدم به عدد من أوائل الأعضاء اللبنانيين، وهم: علي فخر الدين (الذي رشح نفسه فيما بعد لعضوية المجلس النيابي)[٤٠١] ، وطلال البساط، ومصطفى صالح، ومصطفى النحاس، ومنصور حيدر[٤٠٢] . كما عرف من بارزي الحزب يوسف بعدراني، الذي ترشح للنيابة أيضاً[٤٠٣] .

وقد استفاد الحزب من موقفه المنفتح تجاه الشيعة، واعتباره الجعفرية الإثني عشرية مذهباً إسلامياً مقبولاً[٤٠٤] ، فنجح في تجاوز الانغلاق على الوسط السني، وضم إلى صفوفه عدد من الشيعة اللبنانيين[٤٠٥] . لكن انتشار الحزب الرئيسي كان في الوسط

السني اللبناني والفلسطيني، في طرابلس خصوصاً، وبشكل أضعف في كلٍ من بيروت وصيدا[٤٠٦].

وإثر اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ رفض الحزب حمل السلاح، والمشاركة في الصراع الطائفي الدائر[٤٠٧]. ورأى أن حل الأزمة اللبنانية لا يكون إلا بضم لبنان إلى سورية، لإذابة الأقلية المسيحية ضمن أكثرية مسلمة، ونزع فتيل الاستقطاب الطائفي، الذي صنعه الاستعمار عندما أسس دولة لبنان كرأس جسر للغرب، ووضع الأقلية المارونية على رأس الحكم فيه. وعمل الحزب على تقديم مذكرات عديدة للمراجع اللبنانية العليا لإقناعها بوجهة النظر هذه[٤٠٨]. ولم يحاول الحزب إقامة دولته الإسلامية المنشودة في لبنان، لأنه "لا يصلح لقيام دولة إسلامية لأنه لا توجد فيه مقومات دولة وليس لتعدد الطوائف فيه، لأنه ما أسهل أن تجتمع هذه الطوائف على فكرة معينة، لكنه لا يوجد فيه مقومات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد"[٤٠٩].

أصدر حزب التحرير في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات صحيفة أسبوعية من بيروت، أسماها "الحضارة"[٤١٠]. ويصدر منذ ١٩٨٧ مجلة شهرية تدعى "الوعي"[٤١١]، كما أسس دور نشر خاصة بطباعة كتبه؛ كدار النهضة الإسلامية، ودار الأمة، وغيرها.

٤ -في العراق:

امتد حزب التحرير إلى العراق منذ النصف الأول للخمسينات. ومن أبرز الأسماء العراقية في الحزب الشيخ عبد العزيز البدري، الذي اشتهر بكتابه "حكم الإسلام في الاشتراكية"[٤١٢]، الذي رد فيه بشكل خاص على كتاب مصطفى السباعي -المراقب العام للإخوان المسلمين آنذاك- "اشتراكية الإسلام"[٤١٣]. وقد أدى موقف البدري المتشدد من الاشتراكية، في عهد عبد الكريم قاسم ١٩٥٨-١٩٦٣، إلى اعتقاله أكثر من مرة، ووضعه تحت الإقامة الجبرية[٤١٤]، التي استغلها لوضع كتاب يشدد على ضرورة

محاسبة العلماء للحكام، أسماه "الإسلام بين العلماء والحكام"[٤١٥]. وكان مقدراً لحياة البدري أن تنتهي سريعاً بإعدامه في السجن عام ١٩٦٩[٤١٦].

وكما في لبنان، استطاع حزب التحرير في العراق أن يضم إلى صفوفه أعداداً غير قليلة من الشيعة، الذين لم يكونوا يمتلكون أفقاً للتحرك السياسي الإسلامي، قبل تأسيس الحركات الإسلامية الشيعية[٤١٧]. ومع تأسيس حزب الدعوة في ١٩٥٧، خرج من حزب التحرير في العراق عدد من قياداته وكوادره الشيعة، بسبب خلافهم مع الحزب حول مفهومي الخلافة والإمامة، والتحقوا بحزب الدعوة، وكان أبرز هؤلاء الشيخ عارف البصري[٤١٨] (الذي سيعدم لاحقاً نتيجة نشاطه في حزب الدعوة). وكان لانتقال هؤلاء دور في تأثر حزب الدعوة بالفكر السياسي والتنظيمي لحزب التحرير، مما قرّب بين الحزبين إلى درجة أن البدري شارك في وفود أرسلها حزب الدعوة إلى بعض الدول العربية لاستنهاض عزيمة الجماهير إثر هزيمة ١٩٦٧[٤١٩]

وعلى الرغم من موقف حزب التحرير المعادي لنظام الحكم العراقي، فإنه وقف مؤيداً له في حرب الخليج، في مواجهة قوات التحالف الدولي، ووصل لدرجة إيجاد المبررات الشرعية لاحتلال الكويت[٤٢٠].

٥ - في مصر:

يحمل أحد كتب حزب التحرير التي ظهرت أواخر الخمسينات، وهو كتاب "الفكر الإسلامي"[٤٢١] توقيع محمد محمد إسماعيل عبده "الأستاذ المساعد في الجامعة المصرية"، إلا أن مقارنة هذا الكتاب بكتب تقي الدين النبهاني توضح أنه مقتطفات منها[٤٢٢]، جمعت وصدرت تحت هذا الاسم تجنباً لمشكلات الرقابة في العالم العربي، وهو أسلوب طالما لجأ إليه حزب التحرير الذي تمرس في تقاليد العمل السري[٤٢٣]. كما

أن كتاباً آخر صدر باسم عبده، وهو كتاب "أضواء على الموقف الدولي: مفاهيم سياسية"[٤٢٤]، يتضح من أسلوبه وطروحاته أنه للنبهاني.

لكن الظهور المدوي لحزب التحرير في مصر كان في نيسان عام ١٩٧٤، مع ما عرف بحادثة الكلية الفنية العسكرية، التي فتحت باب العنف السياسي الإسلامي المصري. فمنذ حوالي ١٩٧٣[٤٢٥] بدأ صالح سرية، وهو فلسطيني يحمل الدكتوراة في التربية[٤٢٦]، تنقل في تنظيمات متعددة كحركة فتح[٤٢٧]، والإخوان المسلمين[٤٢٨]، وحزب التحرير[٤٢٩]، وذاق طعم سجون العراق لاتهامه بتكوين خلية تحريرية هناك[٤٣٠]؛ بدأ سرية بتأسيس خلايا تنظيمية مستقلة، أطلق عليها اسم "شباب محمد"، وكان مؤلفه الصغير "رسالة الإيمان" هو الوثيقة الأساسية للجماعة، ويتضح من هذه الرسالة تبني سرية مفاهيم حزب التحرير وأفكاره، دون الالتزام ببنيته الاصطلاحية[٤٣١]. وتحرك هذا التنظيم في أوساط الشبان والطلبة في القاهرة والإسكندرية والكلية الفنية العسكرية، لكن عدد أعضائه لم يكن يتجاوز المائة عضو[٤٣٢] عندما قرر التنظيم أن الوقت قد حان للقيام بعمله "الانقلابي"، فهاجم الكلية الفنية العسكرية، بهدف الاستيلاء على أسلحة تمكن من الزحف على قاعة اللجنة المركزية لحزب الاتحاد الاشتراكي العربي الحاكم، حيث كان الرئيس المصري أنور السادات وأركان حكمه. وفشلت المحاولة. وأعدم سرية في تشرين الثاني ١٩٧٦. لكن هذه المحاولة كان لها أبلغ الأثر في تنشيط تيارات العمل الإسلامي المسلح، فكانت « الأساس الذي تولد عنه تنظيم "الجهاد" بتفريعاته المختلفة في النصف الثاني من السبعينات على رغم التحولات الهيكلية التي طرأت عليه بفعل الواقع السياسي والأمني »[٤٣٣]. إذ ساهم عضوان من أعضاء تنظيم سرية وهما سالم الرحال وحسن الهلاوي في تأسيس تنظيم الجهاد[٤٣٤]. كما حاول أحد فصائل الجهاد الناشئة اقتحام السجن الذي احتجز فيه صالح سرية، وإطلاق سراحه[٤٣٥].

كما تركت أفكار سرية، وانضباطية تنظيمه، أثرها في فتحي الشـقاقي وعبـد العزيز العودة، مؤسس حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية، اللذين كانا يدرسان في مصر عندما حصلت المحاولة الانقلابية الفاشلة(٤٣٦).

وأخيراً، أعلن في آب ١٩٨٤ عن تقديم ٣٢ شخصاً مـن المنتمـين إلى حـزب التحرير إلى المحاكمة في مصر. وذكر أن زعماء هؤلاء الذين وجهت إليهم تهمة العمـل على قلب نظام الحكم هم: عبد الغني جابر سليمان، وهو مهندس. وصلاح الدين محمـد حسن، ويحمل الدكتوراة في الكيمياء، ويقيمان في النمسا. والفلسطيني كمال أبو لحيـة، ويحمل دكتوراة في الإلكترونيات، ويقيم في ألمانيا الاتحادية -حينها-. وعلاء الدين عبـد الوهاب حجاج، وهو طالب في جامعة القاهرة(٤٣٧).

٦ -في شمال أفريقيا:

تأخر تأسيس فرع للحزب في تونس حتى الثمانينات. على يد محمد فاضل شطارة الذي انتمى للحزب إبان دراسته في كولونيا بألمانيا الغربية -عندئذٍ-، وعندما عـاد إلى تونس بدأ سلسلة اتصالات سرية مع بعض الشخصيات الإسلامية لضمها إلى الحـزب، حتى عقد الاجتماع التأسيسي للجنة المحلية في كانون الثاني ١٩٨٣، وانتخبت اللجنـة محمد جربي، وهو أستاذ تربية بدنية في تونس العاصمة، رئيساً لها(٤٣٨).

لكن السلطات التونسية شعرت بتحرك التحريريين، فقامت بحملـة مداهمـات واعتقالات في مدن تونسية عديدة، استمرت ثلاثة أشهر، خلال النصف الثاني من عـام ١٩٨٣. كان من جرائها اعتقال نحو ستين متهماً، من بينهم عـدد مـن العسـكريين العاملين في قاعدة "سي أحمد" الجوية قرب ميناء بنزرت، وفي قاعدة الخروبة العسـكرية، ومعظمهم من ذوي الرتب الدنيا في الترتيب العسكري(٤٣٩). وحوكم الحـزب أمـام المحكمة العسكرية التي حكمت بالسجن ثماني سنوات لثمانية من المتهمين العسـكريين،

وخمس سنوات لأحد عشر متهماً مدنياً، من بينهم محمد جـربي[٤٤٠]. وفي آذار ١٩٩٠ تم تقديم مجموعة جديدة من أعضاء حزب التحرير إلى المحاكمة بتهمة توزيع منشورات في المساجد[٤٤١]. كما اعتقلت السلطات التونسية صيف ١٩٩١ حوالي ٨٠ ناشطاً ومسؤولاً في الحزب، الذي كان قائده التونسي وقتها هو مصطفى توفيق، ويقيم في ألمانيا[٤٤٢].

أما في ليبيا، فيبدو أن نشاط الحزب يعود إلى أوائل السبعينات، حين قمعته السلطة فوراً، واعتقلت كوادره منذ عام ١٩٧٣، وبرز منهم المهندس العجيلي محمد عبد الرحمن الأزهري، الذي ما زال يقضي، مع آخرين، عقوبة السجن المؤبد في سجن أبو سليم في طرابلس الغرب، لانتمائه إلى حزب التحرير[٤٤٣]. وإثر إعلان العقيد معمر القذافي القرآن دستوراً لليبيا، اجتمع به مسؤولون من الحزب في جلسة مطولة، أتبعوها بمذكرة خاصة في أيلول ١٩٧٨ يطلبون فيها من القذافي تسليمهم الحكم في ليبيا، لإعلان دولة الخلافة فيها[٤٤٤]، لكن العقيد لم يستجب بالطبع. وعاد إلى قمع الحزب في ١٩٨٠[٤٤٥].

وذكر وجود لحزب التحرير في المغرب الأقصى أيضاً[٤٤٦].

٧ ـ خارج العالم العربي:

يذكر وجود لحزب التحرير في تركيا منذ السبعينات، بين أوساط الطلبة الفلسطينيين والأردنيين هناك، وبعض الأتراك، وقد اعتقلت السلطات التركية في تشرين الثاني ١٩٨٢ أعضاء الحزب في تركيا، ويتراوح عددهم ١٧ - ٢٢ شخصاً، من بينهم خمسة أتراك فقط. وقد أصدرت محكمة أمن الدولة في أنقرة أحكاماً بالسجن في تموز ١٩٨٦ على سبعة من أعضاء حزب التحرير لممارستهم الدعوة الإسلامية، وعقد اجتماعات سرية، وانتهاكهم لمبادئ العلمانية[٤٤٧].

ووجد حزب التحرير في بريطانيا بقيادة عمر بكري، الذي انفصل عن الحـــزب، وأسس حركة "المهاجرون"[٤٤٨]، التي عرفت بعقد مؤتمرات تضم مندوبين عن حركات إسلامية مختلفة. واشتهرت إثر محاولتها عقـــد مؤتمـــر إســـلامي في لنـــدن في أيلـــول ١٩٩٦[٤٤٩]. ورغم انفصال حركة "المهاجرون" عن حزب التحرير تنظيمياً، إلا أنها لا تزال تؤمن ببنيته الفكرية[٤٥٠].

ووجد الحزب في أمريكا الشمالية، حيث عرف من قادته محمد عمر[٤٥١]. كمـا للحزب امتدادات في كل من[٤٥٢]: ألمانيا وأستراليا وكندا والدانمرك وبلجيكا والنمسا.

رابعاً– خاتمة وآفاق

ربما يصح إلى حد بعيد القول بأن نتائج حزب التحرير كانت مخيبةً للآمال الـــتي يمكن أن تعقد على مقدماته؛ فمن حيث نشأ الحزب على يد رجل ناضج (كان النبـهاني في الثالثة والأربعين من عمره عندما أسس الحزب) خَبِرَ الحياة السياسية المعاصرة له؛ فإنه لم يأخذ منها إلا أشد عناصرها رداءة، فاستعار مفاهيم "النظام" و"التكتـــل" و"نقـــاط" الابتداء والانطلاق والارتكاز من حركات الفتوة الشبابية التي ظهرت في المشرق العربي، تأثراً بالنموذج الفاشي للحزب. واستعار الطريقة "الانقلابية"، وتجنيد ضبـــاط الجيـــش للوصول بهم إلى السلطة، من بعض الحركات القومية شبه الراديكالية، التي عرفت انتشاراً واسعاً في الوطن العربي.

ومن حيث انطلاق الحزب في خلافه مع التيار الإسلامي السائد (ممثلاً في الإخوان المسلمين) من تركيزه على "الفكر" ودور "الأفكار" في تغيير المجتمعات؛ فإنه رســـخ في عقول أعضائه بنية "فكرية" دوغمائية ثابتة، بحيث أصبح الأعضاء نسخاً كربونية، ابتـداءً من المفاهيم المحورية، وانتهاء بأقل مصطلحات اللغة الحزبية شأناً. كما ركـــز الحـــزب بشكل لافت للنظر على ضرورة إيجاد "الوعي" السياسي لدى أعضائه، وركز على تميزه

داخل الساحة الإسلامية بكونه حزباً سياسياً؛ فإنه انتهى إلى رؤية تبسيطية ساذجة للواقع السياسي العالمي والعربي، قائمة على فهم ميكانيكي ثنائي الأبعاد، بين إنكلـــترا الآفلــة وأمريكا الناهضة.

ومن حيث استفاد الحزب من أجواء الحرية والديمقراطية في الأردن عند تأسيســه، ثم تَبعها عبر سورية فلبنان، حيث استقرت قيادته؛ فإنه كان من أشد التيارات الإســلامية تشدداً في رفض الديمقراطية وتكفيرها، واعتبارها أحد آثار الاستعمار. ودعا الحــزب إلى إقامة دولة الخلافة في كل البلاد الإسلامية، ورأى أن تحقيق هذا الحلم قاب قوســـين أو أدنى، وتصور قادته أنهم -هم أنفسهم- من سيشهدون هذا التحول العظيم؛ فإن الحــزب لم ينجح إلا في تقديم كوادره لمنصات الإعدام أو أقبية السجون، إثر تحركات سياســـية و"عسكرية" هامشية.

وإذا كان في التاريخ السياسي -كما في السينما- جائزة أفضل ممثل ثانوي؛ فــلا شك أنها ستكون من نصيب حزب التحرير عن دوره في المشهد الإسلامي السياسي منذ الخمسينات وحتى السبعينات. فقد شكل الحزب هامشاً نخبوياً -بتشديده على الفكـــر والسياسة- بمواجهة البساطة والشعبوية الإخوانية في الأردن وسورية ولبنــان. وشــكل هامشاً انقلابياً متشدداً بمواجهة المسالمة الإخوانية في الأردن ومصر، وديمقراطية حركـــة النهضة الإبن الشرعي للإخوان في تونس. وشكل الحزب أخيراً نوعاً من لاعب مؤقـــت قبل تأسيس الحركات الإسلامية الشيعية في العراق.

ومن هنا يمكن أن نقرأ مستقبل الحزب على ضوء الأسباب التي أدت لانتشاره في الماضي. فمع التطور الفكري الكبير الذي عرفه الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثـــين الأخيرة؛ لم تعد "نخبوية" حزب التحرير الفكرية المفوتة والمتكلسة قادرة على اجتـــذاب المثقفين المسلمين. وبظهور عشرات التنظيمات الإسلامية الراديكالية التي تغمس يدهـا في

الدم يومياً؛ أصبحت "انقلابية" حزب التحرير التي تأخذ مكانها ضمن تسلسل طويل "للنقاط" أقل إغراءً لحماس الراديكاليين الإسلاميين المعاصرين.

وإذا كان لا يبدو في الأفق إمكانية لتجديد هذا الحزب من داخله، بحيث يستجيب لأسئلة العصر، بسبب دوغمائيته الشديدة، وعدم قدرة أدمغة أعضائه المعبأة جيداً بالثقافة الحزبية على تجاوز تراث النبهاني، أو حتى نقده؛ فإنه من المتوقع ألا يستطيع هذا الحزب اجتذاب الكثير من الأعضاء الجدد، ولعب أي دور فاعل على الساحة السياسية لأي بلد عربي. وربما كان الحزب مرشحاً لتآمرات هامشية جداً هنا أو هناك، لكن المسيرة العامة لشيخوخته ستكون هادئة فيما يبدو.

الهوامش

(١) أثبت الاسم الكامل لمؤسس الحزب "محمد تقي الدين النبهاني"، نقلاً عن تذييله لمقدمة كتابه: إنقاذ فلسطين (دمشق: د، ن، ١٩٥٠) ص ٥ . وسنستمر في الإشارة إليه بـ"تقي الدين النبهاني"، كما فضّل هو أن يثبت اسمه في كتبه اللاحقة، وكما جرت عادة دارسي حزب التحرير.

(٢) يخطئ العديد من الباحثين، بإدخال صفة "الإسلامي" إلى اسم الحزب، فيجعلونه "حزب التحرير الإسلامي"، بينما يرد الاسم في جميع منشورات الحزب "حزب التحرير".

(٣) مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسطينية، القسم العام في أربعة مجلدات (دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٨٤) ١/٥٦٤ .

(٤) تقع قرية إجزم على بعد ٢٨ كم جنوبي حيفا. وقد احتلها الصهاينة في ١٩٤٨/٧/٢٢، وشردوا سكانها، ودمروها. وفي عام ١٩٤٩ أقاموا موشاف "كرم مهرال" مكان القرية. الموسوعة الفلسطينية، مرجع سابق، ١/٨٠ . وانظر أيضاً: مروان الماضي، قرية إجزم الحمامة البيضاء (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤).

(٥) كما يذكر إبراهيم عطوة محقق كتاب: جامع كرامات الأولياء، تأليف يوسف النبهاني (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٢) ١/٣ . وحول يوسف النبهاني، انظر الحاشية اللاحقة.

(٦) الموسوعة الفلسطينية، مرجع سابق، ١/٥٦٤ . وهنا تجدر الإشارة إلى أحد أبرز مواطني تقي الدين، وهو الشيخ يوسف إسماعيل النبهاني (١٨٤٩ - ١٩٣٢). الذي ولد في إجزم، ودرس في الأزهر، ثم تنقل في أعمال القضاء، في فلسطين والعراق وسورية ولبنان، حيث أقام أكثر من عشرين سنة رئيساً لمحكمة الحقوق في بيروت. وإثر الانقلاب العثماني ١٩٠٨، ذهب إلى المدينة مجاوراً. حيث أقام حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، فعاد إلى قريته، وظل فيها إلى أن توفي. وكان شاعراً صوفياً معروفاً، كما كتب في العديد من العلوم الإسلامية. انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسطينية، مرجع سابق، ٤/٦٤٩؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩) ٨/٢١٨؛ يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١١) ٣٣٢-١/٣٣٣ . والصلة بين الشيخين يوسف وتقي الدين غير معروفة، وإن كانت واردة جداً. فضلاً عن تشابه الرجلين في اسم النسبة (الكنية)، مما يمكن أن يحيل إلى قرابة وثيقة بينهما؛ فإن تعاصرهما يمكن أن يجعل من احتمال وجود صلة بينهما احتمالاً قوياً. فإذا كان يوسف النبهاني قد عاد إلى قريته عام ١٩١٥؛ فإن تقي الدين كان له من العمر آنذاك ست سنوات. وطوال السبعة عشر عاماً التي تلت حتى وفاة الشيخ يوسف، كان تقي الدين يغادر طفولته، ويمر بأهم مراحل التأسيس الفكري للفرد. إذ أنه في سنة وفاة يوسف النبهاني كان تقي الدين قد أتم من العمر ثلاثة وعشرين عاماً. ولا شك في أن قرية صغيرة، تضم عدة آلاف من السكان، تتيح فرصة كبيرة لأن يكون تقي الدين الناشئ قد أخذ الكثير عن الشيخ الآيب إلى موطنه، بعد أن عاش حياة خصبة جداً بالنسبة إلى معاصريه ومواطنيه. وترجح هذا مسيرة حياة تقي الدين اللاحقة، بالدراسة في الأزهر، والعمل في القضاء، والاهتمام بالقضايا العامة من زاوية إسلامية، وأخيراً الإقامة في بيروت، مما يبدو وكأنه سير على معالم خطوات حياة الشيخ يوسف. أما من الناحية الفكرية؛ فربما وجدنا جذر تركيز تقي الدين على "هدم الكافر المستعمر لدولة الخلافة الإسلامية العثمانية"، واعتبار ذلك أعظم نكبات المسلمين؛ في ولاء الشيخ يوسف للخلافة العثمانية

وما منحته إياه من المكانة والاستقرار، اللذين فقدهما إثر تزعزعها. ويبرز التشابه بين الرجلين أيضاً في موقف كلٍ منهما من دعـاة الإصلاح الإسلامي، إذ اعتبر الشيخ يوسف جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا "من مبتدعة العصـر"، وكتب ضدهم: "القصيدة الرائية الصغرى في ذم البدعة وأهلها ومدح السنة الغرّا"، كما يذكر في كتابه: جامع كرامات الأولياء، مصـدر سابق، ٢/٣٨٤ . ويكرر تقي الدين هذا الموقف كما سيأتي في صلب هذا البحث . بل ربما كان رفض تقـي الديـن الشـديد للاتجاه الأخلاقي في العمل الإسلامي -كما سيأتي عند الحديث عن خلافه مع الإخوان المسلمين- هو ردة فعله الخاصـة علـى الشيخوخة الفاشلة والمعزولة التي كان الشيخ يوسف يعيشها، نتيجة انشغاله بالتصوف ؟

(٧) الموسوعة الفلسطينية، مرجع سابق، ١/٥٦٤ .

(٨) أثبت تاريخ وفاة النبهاني كما ورد لدى: فهمي الجدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العـالم العـربي الحديـث، ط٣ (عمان: دار الشروق ١٩٨٨) ص ٣٨٧ . وهو يتفق مع ما ذكره مسؤول في حزب التحرير، في لقاء معـه نشـر في كتـاب: الحركات الإسلامية في لبنان (بيروت: مجلة الشراع، د. ت) ص ١٧٥ ؛ موفق محادين، الأحزاب والقـوى السياسـية في الأردن ١٩٢٧ - ١٩٨٧ ببلوغرافيا (بيروت: دار الصداقة ١٩٨٨) ص ٧٦ ؛ مصدر رفض ذكر اسمه . وذلـك خلافـاً لمـا تذكـره الموسوعة الفلسطينية، ١/٥٦٤، من أن وفاة النبهاني كانت عام ١٩٧٩، وتنقل ذلك عنـها: الموسـوعة الميسـرة في الأديـان والمذاهب المعاصرة، ط٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي ١٩٨٩) ص ١٣٥ . ولما يذكره: أحمد البغـدادي، حـزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية (الكويت، دار قرطاس ١٩٩٤) ص ٩ ، من أن وفاة النبهاني كانت عام ١٩٧٨، مع أن البغدادي يحيل إلى الموسوعة الفلسطينية التي ذكرت تاريخ ١٩٧٩ ؟

(٩) محسن محمد صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧ - ١٩٤٨ (الكويت: مكتبة الفـلاح ١٩٨٨) ص ٤٤٤ .

(١٠) سيصبح الخياط -كما سيأتي- أحد الأعضاء الأوائل في حزب التحرير، ثم سيعتزل العمل السياسي ويسـتلم حقيبـة الأوقـاف والمقدسات الإسلامية في الأردن في خمس حكومات متتالية (١٩٧٣ - ١٩٨٩). انظر: لقاء مع عبد العزيز الخيـاط، أجـراه فيصل الشبول، مجلة "الوسط" لندن، ١٠/٧/١٩٩٥، العدد ١٨٠، ص ٣٠ .

(١١) يتفق هذا مع ما سيذكره أحد أبرز الخصوم الإخوانيين للنبهاني، من أن الأخير كان "كثير الثناء علـى هـذه الجماعـة وعلـى مؤسسها الإمام حسن البنا". انظر: صادق أمين، الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية (عمـان: د.ن ١٩٧٦) ص ٩٢ . وصادق أمين هو الاسم المستعار الذي استخدمه في هذا الكتاب عبد الله عزام (١٩٤١ - ١٩٨٩)، وهو فلسطيني مـن قضاء جنين، حصل على الدكتوراة في أصول الفقه من جامعة الأزهر سنة ١٩٧٣، وأصبح أحد أبرز صقور الإخوان المسـلمين في الأردن، ثم هاجر إلى أفغانستان حيث أصبح أشهر المجاهدين العرب، ولقي مصرعه هناك إثر تفجير سيارته. له الكتب أيضـاً: آيات الرحمن في جهاد الأفغان؛ في الجهاد آداب وأحكام؛ حماس (حركة المقاومة الإسلامية في فلسـطين) ... إلخ. وسنسـتمر بالإشارة إليه في هذا البحث باسم صادق أمين، كما هو مدون على غلاف كتابه المذكور أعلاه.

(١٢) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٣ .

(١٣) المكان نفسه.

(١٤) لا علاقة لهذه الكتلة مع "حركة القوميين العرب" اللاحقة.

(١٥) بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ - ١٩٤٨ (بيروت: مؤسسة الدراسـات الفلسـطينية ١٩٨١) ص ٩٠١ . مذكور في: أحمد البغدادي، حزب التحرير ...، مرجع سابق، ص ١٠ .

(١٦) عبد الله التل، كارثة فلسطين: مذكرات عبد الله التل قائد معركة القدس، ط٢ (القاهرة: دار القلم ١٩٥٩) ١/٥٩١ .

(١٧) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ....، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٣ .

(18) عبد الله التل، كارثة فلسطين ....، مرجع سابق، 1/591 .

(19) يذكره النبهاني في كتابه: إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص 14 .

(20) يذكر هذا الكتاب في اللقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص 33 ، باسم "رسالة إنقاذ القدس".

(21) يذيّل النبهاني مقدمة كتابه هذا بتاريخ 24 ك1 1950 .

(22) كما يذكر التاريخ صادق أمين في: الدعوة الإسلامية ....، مرجع سابق، ص 92 .

(23) انظر مقدمة نمر المصري لكتاب النبهاني: النظام الاجتماعي في الإسلام (بيروت: مطابع صادر ريحاني 1952) ص4.

(24) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص 13 .

(25) المكان نفسه.

(26) المرجع السابق، ص 13 - 14 . قارن مع ما كان قد كتبه ميشيل عفلق، مؤسس حزب البعث العربي، من أن "الفكرة القومية المجردة" المنفصلة عن الدين الإسلامي هي من "المفاهيم الأوروبية التي غزت العقل العربي"، في كلمته في "ذكرى الرسول العربي" (1943)، منشورة ضمن كتاب: في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة 1959) ص 49 .

(27) كما يذكر النبهاني في كتابه: إنقاذ فلسطين، ص 14 .

(28) المرجع السابق، ص 21 .

(29) المرجع السابق، ص 11 .

(30) انظر، على سبيل المثال ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مرجع سابق، ص 79، 82 ؛ قسطنطين زريق، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي (بيروت: دار المكشوف 1939) ص 41 ؛ عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1946)، المقدمة ص ك .

(31) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص 10 .

(32) المرجع السابق، ص 11 .

(33) المكان نفسه. وتجدر الإشارة هنا إلى أن حزب التحرير سيعتبر -فيما بعد- محمد علي باشا "عميلاً لفرنسا" التي استخدمته وسيلةً لـ"ضرب الدولة الإسلامية من الخلف"، عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة (بيروت: د، ن، 1962) ص 16 - 17 . كما كان محمد علي وبنوه أول من خرج على الحكم بالإسلام، واعتمد "القوانين الغربية بشكل صريح دون لف أو دوران"، دون مؤلف، نداء حار إلى المسلمين (دون بيانات نشر) ص 77 .

(34) هو شعار حزب البعث العربي، كما هو معروف.

(35) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص 12 . وسيعتبر النبهاني فيما بعد السياسة التعليمية التي طبقها إبراهيم باشا "فرصة للمبشرين" الذين استغلوها لممارسة نشاطاتهم، تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط2 (القدس: منشورات حزب التحرير 1953) ص 143 .

(36) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص 2 من المقدمة.

(37) المرجع السابق، ص 174 .

(38) المرجع السابق، ص 175 وما بعدها .

(39) المرجع السابق، ص 185 .

(40) المرجع السابق، ص 188 - 189 .

(41) المرجع السابق، ص 205 وما بعدها.

(42) المرجع السابق، ص 207 . قارن مع ما قاله ميشيل عفلق: "حول الرسالة العربية" (1946)، مقال منشور ضمن كتاب: في

سبيل البعث، مرجع السابق، ص ٩٤: "نشعر أن احتياجنا ليس إلى إصلاح جهاز الدولة أو ترميم خلل موضعي وإنما هـــو إلى انقلاب عميق وشامل".

(٤٣) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص ٢٠٨ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٠ ، قارن مع عنوان كتابه اللاحق "نظام الإسلام".

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢١٢ ، قارن مع عنوان كتابه اللاحق "التكتل الحزبي".

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢١٢ ، قارن مع عنوان كتابه اللاحق "نقطة الانطلاق".

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٤٨) بهذه الطريقة فقط يمكن أن نفهم ما ذكره موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلســـطين، ط٢ (عمـــان: دار البشير؛ بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٩٥) ص ١٦ . من أن "حزب التحرير ولد في أجواء حيفا كفكرة قبل النكبة بســـنين". أي أنه ولو كتوجه عام للتغيير والتحرير .

(٤٩) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٣ . لكن رفقة الدرب التي يتحدث عنها الخياط لم تطـــل إلى أكـــثر مـــن آذار ١٩٥٦، كما سيأتي لاحقاً .

(٥٠) انظر: مقدمة داود حمدان لكتاب النبهاني: الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣ - ٦ ؛ مقدمة غر المصري لكتـــاب النبـــهاني: نظام الإسلام، ط٤ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣)؛ مقدمة غر مصري لكتاب النبـــهاني: النظـــام الاجتمـــاعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١ - ٤ .

(٥١) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٣ . وفيما يذكر الخياط أنه شخصياً من فتح أبواب دور الإخوان أمام النبهاني.

(٥٢) يستغرب أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ١٠ ، أن "يتصل النبهاني بجماعة الإخوان المســـلمين في الأردن. في حين كان لهم وجود مشهود في فلسطين المحتلة، خاصة في الضفة الغربية". رغم أن المرجع الذي يستخدمه البغدادي (وهـــو كتاب صادق أمين: الدعوة الإسلامية ...) يذكر بوضوح أن اتصال النبهاني بالإخوان كان في الضفة الغربية.

(٥٣) رغم أن النبهاني يرفض استعمال مصطلح "العدالة الاجتماعية" لوصف "نظام الإسلام"، لأنه من "الألفاظ الأجنبية التي لها معـــان اصطلاحية" تخالف اصطلاح المسلمين. تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٢ . إلا أن كتاب ســـيد قطـــب المذكور هو أحد مراجع النبهاني، كما في كتابه: نظام الحكم في الإسلام، ط٢ (القدس: منشورات حـــزب التحريـــر ١٩٥٣)، ص ١٢٤ .

(٥٤) صادق أمين، الدعوة الإسلامية ....، مرجع سابق، ص ٩٣ .

(٥٥) لعل الحسم في قضية تأثير سيد قطب في النبهاني، أو العكس، يحتاج إلى بحث مستقل. وإن كنا نرجـــح مبدئيـــاً تـــأثر النبـــهاني بكتابات سيد قطب، التي تذكر أحياناً كمراجع لكتبه. خلافاً لما يذهب إليه فهمي الجدعان، من أن كتابات النبهاني هي الـــتي أثرت في سيد قطب، وسواه، ودفعتهم بالاتجاه الراديكالي. انظر: فهمي الجدعان، أسس التقدم عنـــد مفكـــري الإســـلام ...، مرجع سابق، ص ٣٨٧ ؛ فهمي الجدعان، "نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، دراسة منشورة ضمن كتـــاب: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩) ص ١٣٣ ؛ والدراسة الســـابقة منشورة أيضاً ضمن كتاب الجدعان: نظرية التراث (عمان ١٩٨٥) ص ٨٣ .

(٥٦) مصدر رفض ذكر اسمه.

(٥٧) صادق أمين، الدعوة الإسلامية ....، ص ٩٣ .

(٥٨) سورة القلم /٤/ .

(٥٩) لم أعثر على الحديث بأي من اللفظين السابقين، ولكن روى مالك في الموطأ قول الرسول: "بعثت لأتمـــم حســـن الأخـــلاق"،

وأخرج الإمام أحمد في مسنده "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق" .

(٦٠) هو أحمد شوقي .

(٦١) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ط٢ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) ص ١٩ . وحول هذه النقطة انظر أيضاً: تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٦٢) تتفق معظم المراجع على أن تاريخ تأسيس الحزب كان في ١٩٥٢. خلافاً لما يذكره عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الرشاد ١٩٩٣) ص ١٨٣ ؛ عبد الله فهد النفيسي، "تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة" مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، صيف ١٩٩٥، المجلد الثالث والعشرون، العدد الثاني، ص ١٢ ، من أن نشأة الحزب كانت في ١٩٥٠ . ولما يذكره الحبيب الجنحاني، "الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا"، دراسة منشورة ضمن كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة ؛ منتدى العالم الثالث: مكتب الشرق الأوسط ١٩٨٩) ص ١٢٢ ، هامش ٢٠، من أنه كان في ١٩٥٧. ولما يذكره أحمد نوري النعيمي، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، حاضرها ومستقبلها: دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا (عمان: دار البشير ١٩٩٢) ص ١٨٣ ، هامش ١، من أنه كان عام ١٩٦٠.

(٦٣) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢ - ١٩٨٩"، دراسة منشورة في مجلة قراءات سياسية (فلوريدا) ربيع ١٩٩٤، السنة الرابعة، العدد الثاني، ص ٩٢ .

(٦٤) المكان نفسه؛ الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٢، ١٧٥ ؛ موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ...، مرجع سابق، ص ٧٦، ٧٨ ، هامش أ؛ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣٥ .

(٦٥) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، ص ٩٢ ؛ مجلة العالم (لندن) ١٩٩١/١١/١٦، العدد ٤٠٥ .

(٦٦) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، ص ٩٢ .

(٦٧) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ...، مرجع سابق، ص ٧٨ ، هامش د؛ فايز سارة، الأحزاب والحركات السياسية في تونس ١٩٣٢ - ١٩٨٤ (دمشق: د، ن ١٩٨٦) ص ٢٢٩ ، هامش ٢، حيث يذكر أن الحسن كان "الساعد الأيمن للشيخ النبهاني"، دون وجود ما يؤيد ذلك.

(٦٨) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ...، مرجع سابق، ص ٧٨ ، الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٢ ؛ الموسوعة الميسرة ...، مرجع سابق، ص ١٣٦ . وسيأتي الحديث عن موقف الحزب من الدخول في البرلمان.

(٦٩) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٤ .

(٧٠) انظر على سبيل المثال: فايز سارة، دراسات في الإسلام السياسي (دمشق: دار مشرق-مغرب ١٩٩٤) ص ٥٢، ٥٨ ؛ أمنون الكحن، "الإخوان المسلمون"، دراسة منشورة ضمن كتاب موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مرجع سابق، ص ٧٥ ؛ ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، ط٣ (المنصورة: دار الوفاء ١٩٩٢) ص ٦١ ، رقم ٧٢ .

(٧١) خلافاً لما يذكره فهمي الجدعان، "نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص ١٢٣، من أن أول كتب النبهاني هو كتاب الدولة الإسلامية. وقد رجحنا كون نظام الإسلام هو الكتاب الأول بناءً على التحليل الذي قدمه أحمد البغدادي، حزب التحرير ...، مرجع سابق، ص ٤١ ، هامش ١٧. وعلى كون نظام الإسلام قد ذكر في مقدمة نمر المصري لكتاب النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤ ، ولم يذكر كتاب الدولة الإسلامية من بين "أبحاث القيادة الفكرية الإسلامية". وأخيراً، فقد اعتمدنا في هذا الترجيح أيضاً على ما ذكره مصدر رفض ذكر اسمه .

(٧٢) يذكر عبد العزيز الخياط في مقابلة معه، مرجع سابق، ص ٣٤ ، هذا الكتاب للنبهاني. وقد رجحت كونه هو نفسه نظام

الإسلام لأسباب، وهي: إن حزب التحرير لم يصدر بعد كتاباً باسم طريق الإيمان. كما أن "طريق الإيمان" هو عنوان الفصل الأول من كتاب نظام الإسلام. ولتطابق ما ينقله أحد الباحثين عن كتاب طريق الإيمان مع ما يرد في نظام الإسلام. قارن: حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ط٢ (الكويت: دار الدعوة ١٩٨٦)، الصفحات ٣٠٢؛ ٣٠٤؛ ٣٠٦ (نقلاً عن طريق الإيمان، الصفحات ٦٨؛ ١٨؛ ٨٣-٨٤) مع تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، الصفحات ٧٢؛ ٦٩؛ (٨٨، ٩١)، على التوالي.

(٧٣) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ١٢، مصدر لم يرغب بذكر اسمه.

(٧٤) أمنون الكخن، "الإخوان المسلمون"، مرجع سابق، ص ٦٢ .

(٧٥) لم يعد طبع هذا الكتاب. وقد ذكره لنا مصدر رفض ذكر اسمه. كما أنه مذكور في الموسوعة الفلسطينية، مرجع سابق، ٥٦٤/١ .

(٧٦) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ١٢، وفي الكتاب نفسه إشارة إلى تأليفه عام ١٩٦٠. انظر: تقي الدين النبهاني، الخلافة (دون بيانات نشر)، ص ١٨.

(٧٧) من خلال قراءتي لكتاب الخلافة، أرجح أن لا يكون الكتاب من تأليف الشيخ تقي الدين النبهاني، وإن كنت سأستمر بالإشارة إليه على أنه من تأليفه، كما ورد على غلافه.

(٧٨) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، ص ١٢.

(٧٩) يطبع هذا الكتاب أحياناً باسم "نداء حار إلى العالم الإسلامي". ويبدو أنه ظهر في أوائل الستينات بهذا العنوان، كما يتضح مما كتبه محمد سعيد رمضان البوطي: "دس خطير لا مجال للسكوت عنه"، مقال منشور في مجلة حضارة الإسلام (دمشق) ت٢، ١٩٦٣، السنة الرابعة، العدد الرابع، ص ٥٢ . رغم أن النسخة التي بحوزتي من هذا الكتاب هي بعنوان: نداء حار إلى المسلمين، وهي من دون مؤلف، ولا بيانات نشر. لكن تاريخ الانتهاء من تأليف الكتاب، كما جاء في الصفحة ١٢١ الأخيرة هو: الخرطوم ١٧/ أغسطس ١٩٦٥ ؟!! وعلى كل حال، فمن قراءتي للكتاب أرى أن أسلوبه يختلف تماماً عن أسلوب النبهاني في الكتابة، وربما كان أقرب إلى أسلوب كتابة عبد القديم زلوم، الرئيس الثاني للحزب.

(٨٠) ذكر لي مصدر رفض الإفصاح عن اسمه أن الكتب التي ظهرت باسم النبهاني كانت حصيلة جهود النبهاني وداود حمدان ونمر المصري معاً. وربما يعضد هذا خلو المقدمات التي كتبها الأخيران لبعض كتب النبهاني من أية إشارة إلى كونه هو مؤلف هذه الكتب. إذ يذكر داود حمدان في مقدمته لكتاب الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦ ، أن هذا الكتاب "إنما هو وباقي الكتب التي هي من منشورات (حزب التحرير) وهي ...". ويذكر نمر المصري في مقدمته لكتاب النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤ ، أن هذا الكتاب وسواه، هو من "أبحاث القيادة الفكرية الإسلامية".

(٨١) يتضح اعتماد النبهاني، ونقله صفحات كاملة، في كتابه نظام الإسلام، مرجع سابق، الصادر في طبعته الأولى حوالي عام ١٩٥٣، على كتاب غانم عبده، نقض الاشتراكية الماركسية (بيروت: دار الإيمان ١٩٦٣). ورغم أن الكتاب الأول يسبق -في تاريخ النشر- الثاني بعشر سنوات؛ إلا أن مقارنة دقيقة توضح تماماً أن الأول قد أخذ عن الثاني، الذي ربما كان مخطوطاً وقتها بين يدي النبهاني. بشأن هذه النقطة، قارن الصفحات (٨-٩؛ ٩؛ ٤٠-٤١؛ ٤١-٤٢) من نظام الإسلام، مع صفحات (٦-٢٠؛ ٣٢؛ ٤٥؛ ٤٥-٤٦؛ ٤٨-٤٩) من نقض الاشتراكية الماركسية، على الترتيب. حيث تتضح آلية اختصار النبهاني، وتبسيطه لنص عبده . كما يعود النبهاني في كتابه: التفكير (بيروت: منشورات حزب التحرير ١٩٧٣)، للأخذ من كتاب عبده. قارن الصفحات (١٥؛ ١٧-١٨؛ ١٩-٢٠؛ ٢١؛ ٣٧-٣٨) من التفكير، مع الصفحات (٤٥-٤٦؛ ٤٨؛ ٤٩؛ ٥٣؛ ٩٥) من نقض الاشتراكية الماركسية . كما يأخذ النبهاني عن كتاب عبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، قارن: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، الصفحات (١٤٥-١٤٧؛ ١٤٢-١٤٥؛ ١٦٣-١٧٢) مع الصفحات (١٩-

٢١؛ ٣٢-٣٥؛ ١٣٠-١٩٠) من كيف هدمت الخلافة. وأيضاً الصفحة ٤٥ من نظام الإسلام، مرجع سابق، مع الصفحة ٤٤ من كيف هدمت الخلافة .

(٨٢) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ٢٢؛ فهمي الجدعان، "نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص ١٢٣؛ همام سعيد، "حزب التحرير: دراسة ونقد" دراسة منشورة ضمن أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر المنعقدة في البحرين ٢٢-١٩٨٥/٢/٢٥. (البحرين: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥) ص ٦١٨ .

(٨٣) دون مؤلف، مفاهيم حزب التحرير، ط٣ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) ص ٧١ .

(٨٤) من مقدمة نمر المصري لكتاب النبهاني: نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٣ .

(٨٥) مذكرة حزب التحرير في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ٤ .

(٨٦) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٨ .

(٨٧) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي: مفاهيم سياسية (بيروت: د، ن ١٩٦٩) ص ١٧ .

(٨٨) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط٢ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) ص ٢ .

(٨٩) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ١٩١ .

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٠٥ . وانظر أيضاً: مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٢٩ ، ٦١ ؛ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، ط٤ (بيروت: دار الأمة ١٩٩٤) ١/٥٩ ؛ مجلة الوعي (بيروت) آب ١٩٨٨، السنة الثانية، العدد الثالث، باب سؤال وجواب، حيث يعتبر البلاد الإسلامية الآن "دار كفر غير أصلية".

(٩١) دون مؤلف، مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٦١ . وانظر أيضاً: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٨ ؛ تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٧ .

(٩٢) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، ص ١٩٨ - ١٩٩ . وانظر أيضاً: تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ١/٢٨ .

(٩٣) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦ .

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٠ .

(٩٥) المرجع السابق، ص ٦ .

(٩٦) تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ٣ .

(٩٧) المرجع السابق، ص ٩ .

(٩٨) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٢٠٣ .

(٩٩) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠١ .

(١٠٠) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٤ - ٤٦ .

(١٠١) في الوقت نفسه تقريباً؛ انشغل أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، بصياغة مشروع دستور إسلامي، دعماً لمطالبته بجعل باكستان الوليدة دولة إسلامية. انظر:أبو الأعلى المودودي، رسالة تدوين الدستور الإسلامي، منشورة ضمن كتاب: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر ١٩٦٤) الصفحات ٢٣١ - ٣٢٦ ، ترجمة محمد عاصم الحداد. وانظر أيضاً: أحمد الزين (جمع وتقديم)، صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي "مقتبسة من رسائل الأستاذ أبي الأعلى المودودي"، (دمشق: مكتبة الشباب المسلم ١٩٥٧). وإن كان المودودي قد توقف عند الخطوط العامة، بينما خاض النبهاني في التفاصيل.

(١٠٢) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٧ - ١٠٦ .

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٨٦ .

(١٠٤) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠ ؛ تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠ ؛ تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ٣٢ وما بعدها؛ عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، ص ١٩٩ .

(١٠٥) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠ ، المادة ١٥؛ تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٢ ؛ تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧٩ .

(١٠٦) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٣ ، المادة ٢٥؛ تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٠ .

(١٠٧) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٣ ، المادة ٢٦؛ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤١ .

(١٠٨) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠ ، المادة ١٢.

(١٠٩) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٣ ، ١١١ ؛ عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٥ .

(١١٠) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ١٧ ؛ محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي، مرجع سابق، ٩ .

(١١١) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ١٧ .

(١١٢) تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١/١٦٨ .

(١١٣) المرجع السابق، ١/١٥٥ .

(١١٤) دون مؤلف، نداء حار إلى المسلمين، مرجع سابق، ص ٧٢ .

(١١٥) المرجع السابق، ص ٧٣ .

(١١٦) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(١١٧) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٤٥ - ٤٧ ؛ عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها (بيروت: د، ن ١٩٩٠) ص ٢٧ ؛ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ١/٢٧٧ .

(١١٨) عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر ....، مرجع سابق، ص ٥ - ٦ ، ٤٢ - ٤٣ .

(١١٩) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(١٢٠) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦ . قارن مع: تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠ ، المادة ١٣،ب ؛ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ١/٢٧ .

(١٢١) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٥٨ .

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٥٨ - ٥٩ .

(١٢٣) المرجع السابق، ص ٦٠ .

(١٢٤) المكان نفسه.

(١٢٥) المرجع السابق، ص ٦٧ .

(١٢٦) عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر ....، مرجع سابق، ص ١٩ وما بعدها .

(١٢٧) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٦٧ .

(١٢٨) المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٦ ؛ عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر ....، مرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٣ ، تقي الدين

النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ٢٥١ - ١/٢٥٢ .

(١٢٩) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠ - ٩٢ ، المواد ١٦-١٨؛ تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨ - ٢٨ .

(١٣٠) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٢ ، المادة ٣؛ تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٤ ؛ تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٥٤ ؛ تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ٩١ - ٩٢ .

(١٣١) هناك كتابان حديثان حول مفهوم حزب التحرير للديمقراطية وموقفه منها، هما: الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، حافظ صالح (بيروت: دار النهضة الإسلامية)؛ حقيقة الديمقراطية، محمد شاكر الشريف (بيروت: دار البيارق).

(١٣٢) مجلة الوعي (بيروت)، شباط ١٩٩٢، العدد ٥٨، ص ٣٥ .

(١٣٣) حزب التحرير، "الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية"، بيان للحزب في ١٩٩٢/٨/١ .

(١٣٤) المرجع السابق .

(١٣٥) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٦٧ ؛ عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ١٨ ؛ محمد موسى، أضواء على العلاقات الدولية والنظام الدولي (بيروت: دار البيارق ١٩٩٣)، ١/٦٥ .

(١٣٦) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ١٤٦ .

(١٣٧) وهو التعبير الذي لم يستنكف النبهاني عن استخدامه، في مرحلته ما قبل التحريرية. انظر مثلاً كتابه: إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، حيث يراوح بين استخدام مصطلحات عديدة: "تركيا"؛ "الخلافة الإسلامية التركية"؛ "الدولة التركية"؛ "الخلافة الإسلامية"؛ "دولة الخلافة"؛ "الدولة العثمانية".

(١٣٨) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(١٣٩) المرجع السابق، ص ١٧٣ ؛ تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٧ .

(١٤٠) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ١١ .

(١٤١) دون مؤلف، نداء حار إلى المسلمين، مرجع سابق، ص ٧٨ ؛ عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٧٣ .

(١٤٢) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٢ . وسيأتي تفصيل ذلك.

(١٤٣) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ٢٤ .

(١٤٤) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤ .

(١٤٥) المكان نفسه .

(١٤٦) دون مؤلف، حكم الإسلام في القومية والوطنية (بيروت: رابطة الوعي الثقافية ١٩٩٥) ص ٢٣ .

(١٤٧) عايد الشعراوي، التلويث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي، ط٢ (بيروت: دار النهضة الإسلامية ١٩٩٢) ص ١٠٦ .

(١٤٨) دون مؤلف، حكم الإسلام في القومية والوطنية، مرجع سابق، ص ١٤ - ١٥ .

(١٤٩) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤ .

(١٥٠) المرجع السابق، ص ٢٥ .

(١٥١) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٨ .

(١٥٢) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١ .

(١٥٣) المرجع السابق، ص ٢٩ .

(١٥٤) المرجع السابق، ص ٣٦ .

(١٥٥) المرجع السابق، ص ١٣١ .

(١٥٦) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(١٥٧) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٧ .

(١٥٨) تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١/٢٠٥ .

(١٥٩) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٥٠ .

(١٦٠) تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٥٩ .

(١٦١) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

(١٦٢) الحركات الإسلامية في لبنان، ص ١٧٣ .

(١٦٣) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي، مرجع سابق، ص ١٨٩ - ١٩٠

(١٦٤) المرجع السابق، ص ٤ .

(١٦٥) محمد موسى، أضواء على العلاقات الدولية ...، مرجع سابق، ١/٥١ .

(١٦٦) المرجع السابق، ص ١/٨٩ .

(١٦٧) المرجع السابق، ص ١/١١٣ .

(١٦٨) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي، مرجع سابق، ص ٣٢ ، ٣٦ .

(١٦٩) عايد الشعراوي، التلويث الفكري ...، مرجع سابق، ص ١٦ .

(١٧٠) محمد موسى، أضواء على العلاقات الدولية ...، مرجع سابق، ١/١١٩ .

(١٧١) حزب التحرير، "انسحبوا من منظمة الأمم المتحدة وأقيموا منظمة عالمية جديدة بدلاً منها"، بيان الحزب في ١٨ نيسان ١٩٩٢. وانظر أيضاً: مجلة الوعي (بيروت) حزيران ١٩٩٢، السنة السادسة، العدد ٦٢، باب سؤال وجواب، ص ٢٦ - ٢٩.

(١٧٢) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي ...، مرجع سابق، ص ٩٧ . وانظر أيضاً: الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

(١٧٣) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي ...، مرجع سابق، ص ٩٩ .

(١٧٤) المرجع السابق، ص ١٠٤ .

(١٧٥) المرجع السابق، ص ١٠٣ .

(١٧٦) المرجع السابق، ص ١٠٤ .

(١٧٧) المرجع السابق، ص ١٠٨ .

(١٧٨) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

(١٧٩) المرجع السابق، ص ١٠٥ .

(١٨٠) المرجع السابق، ص ١٠٦ .

(١٨١) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٧١ .

(١٨٢) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي ...، مرجع سابق، ص ١١٠ .

(١٨٣) مجلة الوعي (بيروت) أيار ١٩٩٤، السنة الثامنة، العدد ٨٥، ص ٩ .

(١٨٤) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي ...، مرجع سابق، ص ٢٨ .

(١٨٥) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

(١٨٦) المرجع السابق، ص ٢٨ .

(١٨٧) المكان نفسه.

(١٨٨) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ١٠ .

(١٨٩) حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ٢٠ ؛ مجلة الوعي (بيروت)، نيسان ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٦٠، ص ٦ - ٧ ، ١٣ .

(١٩٠) محمد محمد إسماعيل عبده، أضواء على الموقف الدولي ....، مرجع سابق، ص ١٠٨ .

(١٩١) المرجع السابق، ص ١٠٣ .

(١٩٢) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

(١٩٣) حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ٣٤ - ٣٥ .

(١٩٤) تقي الدين النبهاني، إنقاذ فلسطين، مرجع سابق، ص ٤ من المقدمة .

(١٩٥) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٦٨ .

(١٩٦) حزب التحرير، بيان الحزب في ١٥ أيلول ١٩٥٥، ص ٢١ .

(١٩٧) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٦٩ .

(١٩٨) حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ١٥ .

(١٩٩) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٢٠٠) المرجع السابق، ص ٢٧ .

(٢٠١) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(٢٠٢) عايد الشعراوي، التلويث الفكري ....، مرجع سابق، ص ٢٨ .

(٢٠٣) محمد عمر (مشارك عن حزب التحرير)، ندوة "ماذا حققت الانتفاضة خلال العامين الماضيين"، مجلة العالم (لندن) ٢٤ شباط ١٩٩٠، العدد ٣١٥، ص ١٣ .

(٢٠٤) عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مجلة الوعي (بيروت) تموز ١٩٩٣، السنة السابعة، العدد ٧٥، ص ٢٤ .

(٢٠٥) دون مؤلف، "فصل من الخيانة"، مجلة الوعي (بيروت) أيار ١٩٩٤، السنة الثامنة، العدد ٨٥، ص ٩ .

(٢٠٦) المكان نفسه .

(٢٠٧) حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ١٢ .

(٢٠٨) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ٨٧ .

(٢٠٩) حزب التحرير، بيان الحزب في ١٥ أيلول ١٩٥٥ .

(٢١٠) أسرة الوعي، "الحكومة الفلسطينية"، مجلة الوعي (بيروت) أيلول ١٩٨٨، السنة الثانية، العدد الخامس، ص ٥ .

(٢١١) محمد عمر (مشارك عن حزب التحرير)، ندوة ....، مرجع سابق، ص ١٢ .

(٢١٢) حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢، ص ٣٧ .

(٢١٣) المرجع السابق، ص ٣٨ .

(٢١٤) المرجع السابق، ص ٣٩ .

(٢١٥) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(٢١٦) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٥ .

(٢١٧) دون مؤلف، مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٢ .

(٢١٨) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٨ .

(٢١٩) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦ .

(٢٢٠) المرجع السابق، ص ٣٥ .

(٢٢١) سورة يوسف، الآية ١٠٨ .

(٢٢٢) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧١ .

(٢٢٣) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٩ .

(٢٢٤) داود حمدان، تقديم كتاب الدولة الإسلامية للنبهاني، مرجع سابق، ص ٦ .

(٢٢٥) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧ .

(٢٢٦) المرجع السابق، ص ٨ .

(٢٢٧) المرجع السابق، ص ٢١ .

(٢٢٨) المرجع السابق، ص ١٠ .

(٢٢٩) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٠ .

(٢٣٠) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢١ .

(٢٣١) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٠ .

(٢٣٢) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢١ .

(٢٣٣) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٠ .

(٢٣٤) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٢٣ .

(٢٣٥) المرجع السابق، ص ١٤ .

(٢٣٦) المرجع السابق، ص ٣٧ .

(٢٣٧) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ٩٦ .

(٢٣٨) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٤١ – ٤٢ .

(٢٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣ .

(٢٤٠) دون مؤلف، مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٦٤ .

(٢٤١) المرجع السابق، ص ٥٤ – ٥٥ .

(٢٤٢) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩١ .

(٢٤٣) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(٢٤٤) المرجع السابق، ص ١٧٠ .

(٢٤٥) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٥٣ .

(٢٤٦) دون مؤلف، "التدرج"، الحلقة ١٧ من كتاب: الدعوة إلى الإسلام، منشورة في مجلة الوعي (بيروت) أيار ١٩٩٢، السنة السابعة، العدد ٧٣، ص ٢٩ .

(٢٤٧) المرجع السابق، ص ٣٣ .

(٢٤٨) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٢٨ .

(٢٤٩) تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٨ – ١٩ .

(٢٥٠) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢١ .

(٢٥١) المرجع السابق، ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢٥٢) دون مؤلف، باب سؤال وجواب، بمجلة الوعي (بيروت) آب ١٩٨٨، السنة الثانية، العدد الثالث، ص ٢٦ .

(٢٥٣) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٤٧ .

(٢٥٤) دون مؤلف، "التدرج"، الحلقة ١٦ من كتاب: الدعوة إلى الإسلام، منشورة في مجلة الوعي (بيروت) نيسان ١٩٩٣، السنة السادسة، العدد ٧٢، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢٥٥) تقي الدين النبهاني، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٦٣ .

(٢٥٦) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٢٥٧) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ٢٩ ؛ همام سعيد، "حزب التحرير: دراسة ونقد"، مرجع سابق، ص ٦٢١ ؛ يوسف العظم، مناقشة لبحث همام سعيد السابق، المرجع نفسه، ص ٦٣١ .

(٢٥٨) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧١ .

(٢٥٩) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٨ - ٩ . خلافاً لما يذكره أمنون الكخن، "الإخوان المسلمون"، مرجع سابق، ص ٧٦ .

(٢٦٠) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٢٦١) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص ٥٤ .

(٢٦٢) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢١ .

(٢٦٣) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٩ .

(٢٦٤) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٢٦٥) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٤ .

(٢٦٦) أمنون الكخن، "الإخوان المسلمون"، مرجع سابق، ص ٧٥ .

(٢٦٧) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢٦٨) صادق أمين، الدعوة الإسلامية ....، مرجع سابق، ص ٩٥ .

(٢٦٩) المرجع السابق، ص ١٠٢ .

(٢٧٠) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، (الجزائر: مكتبة رحاب، د. ت)، ص ٤١ .

(٢٧١) يوسف العظم، تعقيب ومناقشة بحث همام سعيد، مرجع سابق، ص ٦٣١ .

(٢٧٢) محمد سعيد رمضان البوطي، "دس خطير لا مجال للسكوت عليه"، مرجع سابق، ص ٥٠ .

(٢٧٣) انظر الحاشية رقم ٧٩ من هذا البحث .

(٢٧٤) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٦٩ .

(٢٧٥) محمد سعيد رمضان البوطي، "دس خطير ..."، مرجع سابق، ص ٥٨ - ٥٩ .

(٢٧٦) محمد سعيد رمضان البوطي، عود إلى "دس خطير"، مقال منشور في مجلة حضارة الإسلام (دمشق) تموز ١٩٦٤، السنة الخامسة، العدد الأول، ص ٣٧ .

(٢٧٧) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٦)، ص ٢٢ .

(٢٧٨) محمد سعيد رمضان البوطي، باطن الإثم: الخطر الأكبر في حياة المسلمين (دمشق: مكتبة الفارابي، د.ت) ص ٨٢ وما بعدها.

(٢٧٩) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم (بيروت: د، ن ١٩٦٩) ص ٢٨٥ - ٣٠٠ .

[280] المرجع السابق، ص ٣٠٢ .

[281] تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٩ . وانظر أيضاً: مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ١٢ – ١٨

[282] غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر ...، مرجع سابق، ص ٣١١ .

[283] سعيد حوى، جند الله: ثقافة وأخلاقاً، ط٢ (دون بيانات، صدرت الطبعة الأولى في ١٩٧١) ص ٤٠٢ – ٤٠٣ .

[284] المرجع السابق، ص ٣٩٩ .

[285] المرجع السابق، ص ٤٠٠ .

[286] فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، ط٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٤) ص ٢٢٤ . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٨، كما أن الفصل المأخوذ منه، وهو بعنوان "نحو حركة إسلامية عالمية" طبع في رسالة مستقلة عام ١٩٧١

[287] المرجع السابق، ص ٢٢٤ – ٢٢٧ .

[288] انظر الحاشية رقم ١١ من هذا البحث .

[289] صادق أمين، الدعوة الإسلامية ...، مرجع سابق، ص ١٠٠ – ١٠١ .

[290] المرجع السابق، ص ١٠٣ .

[291] المرجع السابق، ص ١٠٣ – ١٠٤ .

[292] المرجع السابق، ص ١٠٤ – ١١٢ .

[293] تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ١/١٨٦ .

[294] صادق أمين، الدعوة الإسلامية ...، مرجع سابق، ص ١١٨ .

[295] حول موقف حزب التحرير هذا، انظر: مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٨ ؛ نداء حار إلى المسلمين، مرجع سابق، ص ١١ .

[296] محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج (دمشق: دار القلم ١٩٩١) ص ١٩ .

[297] انظر، على سبيل المثال: حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، مرجع سابق، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، "حزب التحرير"، مرجع سابق؛ همام سعيد، "حزب التحرير: دراسة ونقد"، مرجع سابق؛ عبد الله فهد النفيسي، "تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة"، مرجع سابق .

[298] أيمن الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً (من مطبوعات جماعة الجهاد، د. ت) ص ١١٧ . والكتاب كله مخصص لتوجيه أشد الانتقادات للإخوان المسلمين، بدءاً من عنوانه الذي يعارض عنوان كتاب محمد حامد أبو النصر المرشد السابق للجماعة "حصاد العمر". وأيمن الظواهري أحد موسسي تنظيم الجهاد في مصر .

[299] المرجع السابق، ص ١٢ – ١٣ مثلاً .

[300] المرجع السابق، ص ١١ مثلاً .

[301] المرجع السابق، ص ٢ ، ١١٨ .

[302] عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مرجع سابق، ص ٢٣ .

[303] عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص ١١ .

[304] تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١/١٢٦ .

[305] تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٤١ .

(٣٠٦) دون مؤلف، "ذكرى مولد المصطفى"، مجلة الوعي (بيروت) تشرين الأول ١٩٨٩، السنة الثالثة، العدد ٣٠، ص ٢٢ – ٢٤ .

(٣٠٧) دون مؤلف، "النظام السعودي يعتقل علماء الدين"، مجلة الوعي (بيروت) شباط ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٥٨، ص ١٥ – ١٧ ؛ دون مؤلف، "السلطات السعودية تلاحق العلماء"، مجلة الوعي (بيروت) آذار ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٥٩، ص ١٠ – ١١ ؛ "رسالة العودة والحوالي إلى ابن باز"، مجلة الوعي (بيروت) تشرين الثاني ١٩٩٣، السنة السابعة، العدد ٧٩، ص ٢٣ ، ٢٦ .

(٣٠٨) دون مؤلف، "تأسيس لجنة يرعب النظام السعودي"، مجلة الوعي (بيروت) حزيران ١٩٩٣، السنة السابعة، العدد ٧٤، ص ٦ – ٧ .

(٣٠٩) عكاشة عبد المنان الطيبي (إعداد)، فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، ط٢ (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ١٩٩٥) ص ٤٧٢ – ٤٧٣ .

(٣١٠) المرجع السابق، ص ٣٥٩ .

(٣١١) المرجع السابق، ص ٤٧٩ . وأيضاً ص ٣٦٠ – ٣٦١ .

(٣١٢) المرجع السابق، ص ٣٦٢ . وأيضاً ٤٨١ – ٤٨٥ .

(٣١٣) المرجع السابق، ص ٤٨٦ .

(٣١٤) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٣) ص ١٣٢ ؛ راشد الغنوشي، المرأة المسلمة في تونس: بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، ط٢ (الكويت: دار القلم ١٩٩٣) ص ١٦٧.

(٣١٥) راشد الغنوشي، الحريات العامة ....، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

(٣١٦) المرجع السابق، ص ٢٤٤ .

(٣١٧) المرجع السابق، ص ١١٧ .

(٣١٨) محمود عبد الكريم حسن، رد افتراءات على الإمام الشاطبي، (١٩٩٤)، ص ٤٨ .

(٣١٩) المرجع السابق، ص ٥٢ .

(٣٢٠) دون مؤلف، "قسم الأخبار"، مجلة الوعي (بيروت) أيار ١٩٩١، السنة الخامسة، العدد ٤٩، ص ١٨ .

(٣٢١) دون مؤلف، "إلى دعاة الإسلام في الجزائر"؛ "الغرب يرتعب من عودة الإسلام"؛ "نماذج الذعر الفرنسي من الطاعون الإسلامي"، مقالات منشورة في مجلة الوعي (بيروت) شباط ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٥٨ .

(٣٢٢) دون مؤلف، "باب سؤال وجواب"، مجلة الوعي (بيروت) شباط ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٥٨، ص ٢٦ .

(٣٢٣) دون مؤلف، "باب سؤال وجواب"، مجلة الوعي (بيروت) آذار ١٩٩٢، السنة الخامسة، العدد ٥٩، ص ٢٥ – ٢٧ .

(٣٢٤) دون مؤلف، "التدرج"، الحلقة ١٦ من كتاب: الدعوة إلى الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٢ .

(٣٢٥) تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ١/٢٩٨ .

(٣٢٦) عايد الشعراوي، التلويث الفكري والإعلامي ....، مرجع سابق، ص ١١١ .

(٣٢٧) المرجع السابق، ص ٨٩ ، ١٣٣ .

(٣٢٨) المرجع السابق، ص ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٩ .

(٣٢٩) المرجع السابق، ص ٨٩ ، ٩٥ .

(٣٣٠) المرجع السابق، ص ٩٧ ، ١١٠ .

(٣٣١) المرجع السابق، ص ٧١ ، ١٠٠ ، ١١٢ – ١١٤ ، ١٣٣ .

(٣٣٢) المرجع السابق، ص ٩٥ . والطريف أن هذا الكاتب، عندما يريد أن يحذر (في الصفحة ٨٦) من الصحف والمجلات التي "تنشر

لهم هذه الأفكار الخبيثة"؛ يعدد "على سبيل المثال: مجلة العربي التي تصدر في الكويت وجريدة الأنباء الكويتية، مجلة الفكر الإسلامي التي تصدر عن دار الفتوى اللبنانية وجريدة السفير التي تصدر في بيروت ومجلة الحوار التي تصدر في باريس ومجلة الطريق الشيوعية، وجريدة (الأيام) السودانية، ومجلة الفكر الاستراتيجي العربي التي تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت، ومجلة المستقبل العربي التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ومجلة المنابر التي تصدر في بيروت، وجريدة الأهرام وجريدة الأخبار وجريدة الجمهورية التي تصدر في مصر، ومجلة المصور المصرية أيضاً وجريدة السياسة الكويتية وجريدة الدستور الأردنية، وجريدة الخليج الإماراتية وما يماثلها من صحف ومجلات" ؟ !! .

(٣٣٣) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٨٠ .

(٣٣٤) الموسوعة الميسرة ...، مرجع سابق، ص ١٤١ .

(٣٣٥) عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مرجع سابق، ص ٢٣ .

(٣٣٦) دون مؤلف، "باب سؤال وجواب"، مجلة الوعي (بيروت) تشرين الأول ١٩٨٩، السنة الثالثة، العدد ٣٠، ص ٢٨

(٣٣٧) حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والنهج، (الخرطوم، د. ن ١٩٩٠) ص ٢٧٧ .

(٣٣٨) عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مرجع سابق، ص ٣٤ .

(٣٣٩) دون مؤلف، "هل السودان الحالية دولة إسلامية ؟"، باب "كلمة الوعي"، مجلة الوعي (بيروت) أيار ١٩٩٤، السنة الثامنة، العدد ٨٥، ص ٤ .

(٣٤٠) المرجع السابق، ص ٤ – ٧ .

(٣٤١) حزب التحرير، بيان حزب التحرير في ٢ أيار ١٩٩٢ .

(٣٤٢) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٨ .

(٣٤٣) مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص ٧١ .

(٣٤٤) تقي الدين النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤ – ٢٥ .

(٣٤٥) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٨ ، المادة ٣٥ ب .

(٣٤٦) المرجع السابق، ص ٩٧ ، المادة ٣٤ .

(٣٤٧) دون مؤلف، "باب سؤال وجواب"، مجلة الوعي (بيروت) آب ١٩٨٨، السنة الثانية، العدد ٣، ص ٢٧ .

(٣٤٨) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(٣٤٩) أحمد البغدادي، حزب التحرير ...، مرجع سابق، ص ٤٢ ، هامش ٢٣ .

(٣٥٠) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(٣٥١) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٥٢) موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مرجع سابق، ص ١٥ .

(٣٥٣) لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص ٣٤ . وانظر أيضاً يوسف العظم، "مناقشة بحث همام سعيد"، مرجع سابق، ص ٦٣٢ – ٦٣٣ .

(٣٥٤) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، مرجع سابق، ص ٩٣ .

(٣٥٥) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ...، مرجع سابق، ص ٧٧ .

(٣٥٦) أمنون الكخن، "الإخوان المسلمون"، مرجع سابق، ص ٣٩ ، ٧٥ .

(٣٥٧) خلافاً لما يذكره موفق محادين، الأحزاب ...، مرجع سابق، ص ٧٦ ، فيما ينقله عن خالد الحسن أن الحزب "تمكن من إيصال ثلاث أعضاء إلى مجلس النواب حينذاك".

(٣٥٨) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط٣ (بيروت: دار البشير ١٩٧٣) ص ١٦٥، قائمة المراجع .

(٣٥٩) هذا الشعار الذي سيصبح عنواناً لكتاب عبد القديم زلوم، مرجع سابق .

(٣٦٠) أحمد الداعور، نص البيان الذي ألقاه النائب أحمد الداعور في مجلس النواب الأردني في ٢٤ آب ١٩٥٥ .

(٣٦١) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧١ .

(٣٦٢) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ....، مرجع سابق، ص ٧٦ .

(٣٦٣) الموسوعة الميسرة ....، مرجع سابق، ص ١٣٦ .

(٣٦٤) عايد الشعراوي، التلويث الفكري ....، مرجع سابق، ص ١٧ . في إشارة إلى مؤتمر الصحوة الإسلامية الذي عقد في عمان عام ١٩٨٧ برعاية الملك حسين، والذي سيذكره الشعراوي في صفحة ١٩ .

(٣٦٥) عبد الفتاح الرشدان، "التطور الديمقراطي في الأردن ..."، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٣٦٦) منظمة العفو الدولية، تقرير المنظمة عن عام ١٩٩٣ (لندن: منظمة العفو الدولية، قسم الإعلام والنشر ١٩٩٤)، ص ٦٠ .

(٣٦٧) فايز سارة، دراسات في الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٥٩ .

(٣٦٨) للداعور الإبن كتاب: رد مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك (بيروت: دار النهضة الإسلامية ١٩٩١) .

(٣٦٩) عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مرجع سابق، ص ٢٠ .

(٣٧٠) عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر ....، مرجع سابق، ص ١٧ .

(٣٧١) سميح المعايطة، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن: تقييم ورؤية مستقبلية (عمان: دار البشير ١٩٩٤) ص ٧١ .

(٣٧٢) عطا أبو الرشتة، "لقاء صحفي"، مرجع سابق، ص ٢٢ .

(٣٧٣) منظمة العفو الدولية، تقرير المنظمة عن عام ١٩٩٣، مرجع سابق، ص ٦٠ .

(٣٧٤) فايز سارة، دراسات في الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٥٩ .

(٣٧٥) منظمة العفو الدولية، تقرير المنظمة عن عام ١٩٩٣، مرجع سابق، ص ٦١ .

(٣٧٦) دون مؤلف، "حكاية محاولة اغتيال الملك حسين في جامعة مؤتة"، مجلة الوعي (بيروت) تشرين الثاني ١٩٩٣ .

(٣٧٧) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير عام ١٩٩٥ (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٦) السنة السابعة، العدد ٧٩، ص ٨ .

(٣٧٨) جريدة المجد (عمان)، ٢٧ كانون الثاني ١٩٩٧، العدد ١٤٦ .

(٣٧٩) جريدة المجد (عمان)، ١١ آب ١٩٩٧، العدد ١٧٤ .

(٣٨٠) خلافاً لما يذكره الحبيب الجنحاني، "الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا"، مرجع سابق، ص ١٢٢ ، أنّ تأسيس الحزب في سورية كان في حلب عام ١٩٦٣ على يد من يدعوه عبد الرحمن أبو غدة.

(٣٨١) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٨٢) مصدر رفض ذكر اسمه. ويذكر هذا المصدر أن داود حمدان اعتزل العمل السياسي، وسافر إلى قطر حيث أصبح مدرساً، أما نمر المصري فقد انضم إلى أحد الفصائل الفلسطينية .

(٣٨٣) موفق محادين، الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ....، مرجع سابق، ص ٧٧ .

(٣٨٤) تقي الدين النبهاني، التفكير، مرجع سابق، ص ١٥٧ .

(٣٨٥) فهمي الجدعان، "تعقيب على بحث حبيب الجنحاني"، مرجع سابق، ص ١٥٩ .

(٣٨٦) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٨٧) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، مرجع سابق، ص ٤١ .

(٣٨٨) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٨٩) محمد سعيد رمضان البوطي، عود إلى "دس خطير"، مرجع سابق، ص ٣٧ . وننقل عن البوطي هنا ما كان شائعاً في الوسط الإسلامي عن حزب التحرير .

(٣٩٠) محمد سعيد رمضان البوطي، "دس خطير لا مجال للسكوت عليه"، مرجع سابق، ص ٥٠ . وأيضاً ننقل عن البوطي هنا الشائعات الشفهية التي لاحقت حزب التحرير في تلك الفترة .

(٣٩١) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٩٢) فهمي الجدعان، "تعقيب على بحث حبيب الجنحاني"، مرجع سابق، ص ١٥٩ .

(٣٩٣) دون مؤلف، الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود (دمشق: مكتب الإعداد في حزب البعث العربي الاشتراكي ١٩٨٤ - ١٩٨٥) ص ٤٩ - ٣/٥٩ .

(٣٩٤) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٣٩٥) يقال إن المالكي ليس مؤلف هذه الكتب، بل هي للنبهاني ؟ مصدر رفض ذكر اسمه . وانظر أيضاً: البوطي، عود إلى "دس خطير"، ص ٣٦ .

(٣٩٦) محمد سعيد رمضان البوطي، المكان نفسه.

(٣٩٧) عبد الرحمن المالكي، نظام العقوبات، ط٢ (بيروت: دار الأمة ١٩٩٠) .

(٣٩٨) عايد الشعراوي، التلويث الفكري ....، مرجع سابق، ص ١٥٠ ، قائمة منشورات دار النهضة الإسلامية .

(٣٩٩) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٧ .

(٤٠٠) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٤٠١) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٧ .

(٤٠٢) الموسوعة الميسرة ....، مرجع سابق، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٤٠٣) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٧ .

(٤٠٤) انظر على سبيل المثال: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٧ - ١٠٨ ؛ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ٢٢٣ ، ١/٣٦٩ .

(٤٠٥) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٦ ؛ حسن صبرا، "عن الصحوة الإسلامية في لبنان"، دراسة منشورة ضمن كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٧١ ، ١٧٩ .

(٤٠٦) أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ١٦ .

(٤٠٧) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٤ ، ١٧٧ ؛ حسن صبرا، "عن الصحوة الإسلامية في لبنان"، مرجع سابق، ص ١٧٩ .

(٤٠٨) الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٤٠٩) المرجع السابق، ص ١٧٧ .

(٤١٠) الموسوعة الميسرة ....، مرجع سابق، ص ١٤٠ .

(٤١١) تصدر مجلة الوعي عن "ثلة من الشباب الجامعي المسلم في لبنان"، كما يقول غلافها الداخلي.

(٤١٢) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، مرجع سابق، وقد صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٢ .

(٤١٣) صدرت الطبعة الأولى من كتاب السباعي عام ١٩٥٩ .

(٤١٤) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، مرجع سابق، ص ١٤ ، من مقدمة الطبعة الثانية للكتاب .

(٤١٥) عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام (بغداد: د، ن ١٩٦٦) .

(٤١٦) حسن صبرا وزين حمود، "المجلس الأعلى: برلمان موسع للمعارضة الإسلامية"، الحلقة الأولى من ملف الحركات الإسلامية في العراق، مجلة الشراع (بيروت) ١١ آذار ١٩٩١، السنة العاشرة، العدد ٤٦٧، ص ٢٣ . حيث يذكر الباحثان أن إعدام البدري كان لعضويته في "جماعة علماء بغداد والكاظمية". بينما يصحح إسلاميون عراقيون هذه المعلومة في العدد التالي من الشراع، ص ٢٦ ، ليقولوا أن البدري لم يكن عضواً في هذه الجماعة التي تميزت بطابعها الشيعي الطائفي .

(٤١٧) حسن صبرا وزين حمود، "منظمة العمل الإسلامي: عقدان من المواجهة الشرسة ضد النظام"، مجلة الشراع (بيروت) ٢٥ أيار ١٩٩١، السنة العاشرة، العدد ٤٧٧، ص ٢٧ ؛ غسان مكحل، "الحركة الإسلامية في العراق: من أحضان النجف إلى المنفى"، دراسة منشورة ضمن ملف معلومات: مستقبل الأصولية في العالم العربي، العدد ٣ (بيروت: المركز العربي للمعلومات ١٩٩٣) ص ٨٤ .

(٤١٨) غسان مكحل، "الحركة الإسلامية في العراق ..."، مرجع سابق، ص ٨٤ ؛ حسن صبرا وزين حمود، "حزب الدعوة في المعترك: عصر ذهبي في الستينات وأفول في السبعينات"، مجلة الشراع (بيروت) ١ نيسان ١٩٩١، السنة العاشرة، العدد ٤٧٠، ص ٢٦ .

(٤١٩) حسن صبرا وزين حمود، "حزب الدعوة في المعترك ..."، مرجع سابق، ص ٢٧ .

(٤٢٠) بيان حزب التحرير في ٦ آب ١٩٩٠ .

(٤٢١) صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عن مكتبة الوعي في بيروت عام ١٩٥٨ .

(٤٢٢) قارن الصفحات (٢٦-٢٨ ؛ ٣١-٣٤ ؛ ١٠٢-١٠٦ ؛ ١٠٧-١١٠ ؛ ١٢٢-١٢٦) من كتاب الفكر الإسلامي مع الصفحات (١٠٧-١١٠ ؛ ٩٩-١٠٦ ؛ ١١-١٤ ؛ ١٥-١٨ ؛ ١٣٨-١٥٠) على الترتيب من كتاب النبهاني الشخصية الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، والصفحة ١٣٥ وما بعدها من الفكر الإسلامي مع الصفحة ٣١ وما بعدها من كتاب التفكير للنبهاني. رغم أن كتاب النبهاني صدر بعد كتاب الفكر الإسلامي بخمسة عشر عاماً ؟!!

(٤٢٣) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٤٢٤) مرجع سبق ذكره .

(٤٢٥) رفعت سيد أحمد، "إشكالية الوحدة واختلاف الحركات الإسلامية السياسية في العالم الإسلامي"، بحث غير منشور

(٤٢٦) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٦٠ .

(٤٢٧) هالة مصطفى، "مجموعة العنف الإسلامي في مصر"، دراسة منشورة ضمن ملف معلومات ...، مرجع سابق، ص٥٦ .

(٤٢٨) مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر (تقرير)، ط٢ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦) ص ١٨٢ ، ٣٧٨ .

(٤٢٩) المرجع السابق، ص ٣٧٨ ؛ محمد حسنين هيكل، خريف الغضب (دمشق: دار طلاس، د. ت/ ١/٣٣٤ ؛ هالة مصطفى، "مجموعة العنف الإسلامي في مصر"، مرجع سابق، ص ٥٦ .

(٤٣٠) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق ....، مرجع سابق، ص ١٦٠ .

(٤٣١) نشر رفعت سيد أحمد رسالة الإيمان لسرية ضمن كتابه: النبي المسلح (١): الرافضون، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر ١٩٩١) ص ٣١ - ٥٢ .

(٤٣٢) محمد سعد أبو عامود، "البناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي: مصر كحالة دراسية"، مجلة الوحدة (الرباط) يوليو-أغسطس ١٩٩١، العددان ٨٢-٨٣، ص ٢٣٦ .

(٤٣٣) هالة مصطفى، "مجموعة العنف الإسلامي في مصر"، مرجع سابق، ص ٥٦ .

(٤٣٤) المرجع السابق، ص ٥٧ .

(٤٣٥) مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر، مرجع سابق، ص ١٣٨ ؛ رفعت سيد أحمد، "إشكالية الوحدة ..."، مرجع سابق

(٤٣٦) فايز سارة، دراسات في الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ١٠١، صقر أبو فخر، "حماس والجهاد الإسلامي من عباءة الإخوان إلى عمامة الثورة، دراسة منشورة ضمن ملف معلومات ....، مرجع سابق، ص ٧٥ .

(٤٣٧) الموسوعة الميسرة ....، مرجع سابق، ص ١٣٦ .

(٤٣٨) فايز سارة، الأحزاب والحركات السياسية في تونس، مرجع سابق، ص ٢٣١ .

(٤٣٩) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

(٤٤٠) المرجع السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٤٤١) فايز سارة، دراسات في الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٣٥ .

(٤٤٢) مجلة العالم (لندن) ٧ أيلول ١٩٩١، العدد ٣٩٥، ص ٢٩ .

(٤٤٣) منظمة العفو الدولية، تقرير المنظمة لعام ١٩٩٣، مرجع سابق، ص ٣٣٨ .

(٤٤٤) عبد الله فهد النفيسي، "تقويم الفكر الحركي ..."، مرجع سابق، ص ١١ ، ٣٦ هامش ٦ ؛ أحمد البغدادي، حزب التحرير ....، مرجع سابق، ص ٤٤ هامش ٦٦ .

(٤٤٥) ريتشارد هريردكمجيان، الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص ٢٦١ ، رقم ٧٢ .

(٤٤٦) فايز سارة، "الحركات الإسلامية المعاصرة في المغرب العربي"، دراسة منشورة ضمن ملف معلومات، مرجع سابق، ص ٩٣ .

(٤٤٧) أحمد نوري النعيمي، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، حاضرها ومستقبلها: دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا (عمان: دار البشير ١٩٩٢) ص ١٨٣ ، هامش ١ .

(٤٤٨) مجلة روز اليوسف (القاهرة) ٢٦ آب ١٩٩٦، السنة ٧١، العدد ٣٥٥٩ .

(٤٤٩) لقاء مع عمر بكري أجراه كميل الطويل، مجلة الوسط (لندن) ٩ أيلول ١٩٩٦، العدد ٢٤١، ص ٢٠ .

(٤٥٠) عبد الله كمال، "أممية إسلامية جديدة في أوربا ؟"، مجلة الوسط (لندن) ٢٣ أيلول ١٩٩٦، العدد ٢٤٣، ص ٢٠

(٤٥١) مجلة العالم (لندن) ٢٤ شباط ١٩٩٠، العدد ٣١٥ .

(٤٥٢) مجلة الوعي (بيروت) تشرين الثاني ١٩٩٣، السنة السابعة، العدد ٧٩، ص ٢ ، عناوين المراسلين في الغلاف الداخلي.

الفصل الثالث

الراديكالية الإسلامية المعاصرة: نموذجاً مصر

الجماعة الإسلامية، جماعة الجهاد وطلائع الفتح

تغطي الراديكالية الإسلامية المعاصرة متناً من ظواهر حركية متعددة ومتشعبة ومتداخلة. ورغم أن أولى تلك الظواهر قد خرجت من عباءة الإخوان المسلمين، فإن هذ الراديكالية تطورت خارج الجماعة وفي مواجهتها، بشكلٍ يمكننا فيه اليوم التمييز على نحوٍ نقيٍ ما بين نموذجين حركيين أساسيين متعارضين هما النموذج الجهادي (الراديكالي) والنموذج الإخواني (الإصلاحي). وليس الفارق ما بين هذين النموذجين فارقاً في الدرجة بل في النوع، فلا تقوم العلاقة ما بينهما على آلية التواصل والاستمرار بقدر ما تقوم على آلية القطيعة. ونعني بالقطيعة هنا تحديداً أن النموذج الجهادي (الراديكالي) بظواهره الحركية المختلفة، وإنْ تشكلت معالمه الأولى في إطار جماعة الإخوان المسلمين، لا يتأسس مرجعياً على النموذج الإخواني التقليدي بقدر ما يتأسس على مرجعية جديدة تتحدد نواتها الدلالية الأساسية في أدلوجة التكفير والتجهيل، التي أعادت إنتاج نظرية الحاكمية المودودية في نظرية تكفيرية جهادية، وأسقطت فتاوى الفقيه الحنبلي الكبير بشأن التتار ووجوب قتالهم وإنْ كانوا ينطقون الشهادتين على الواقع المعاصر.

لم تترسم القطيعة ما بين النموذجين دفعة واحدة. وقد رسَّمها أول من رسَّمها المرشد الثاني حسن الهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" الذي كتبه في معتقله عام ١٩٦٩ رداً على منظومة التكفير والتجهيل، التي أخذت تحكم وعي معظم الشبَّان المعتقلين. ويمكن القول اليوم إن النموذج الجهادي الراديكالي يذهب إلى حد "تكفير" النموذج الإخواني الإصلاحي. فقد كان التنظيم الراديكالي الذي قاده سيد قطب آخر ظاهرة راديكالية إخوانية خلال ما يعرف في الحوليات الإخوانية بطور المحنة الكبرى. وقد عارضت قيادة الجماعة في المعتقل المنظومة التكفيرية التجهيلية التي قام عليها هذا التنظيم وحاولت تطويقها. و لم يتح لهذا التنظيم الذي اتخذ من "معالم في الطريق" لسيد قطب دليلاً نظرياً له أن يعمل، إذ تمكنت الأجهزة الأمنية من تفكيكه وتصفيته بين آذار ١٩٦٥ وأيلول ١٩٦٦، وكان سيد قطب نفسه على رأس من تم إعدامهم في آب ١٩٦٦[1]. من هنا فإننا نعني بالراديكالية الإسلامية المعاصرة تلك الظواهر الحركية التي تقع في فضاء النموذج الجهادي (الراديكالي) الراهن. وتنحصر هذه الظواهر حالياً بـ"الجماعة الإسلامية" (د. عمر عبد الرحمن) وبـ"جماعة الجهاد" (المقدم عبود الزمر والدكتور أيمن الظواهري) وبـ"حركة الجهاد، طلائع الفتح الإسلامي" (الدكتور أحمد) المنشقة عن "جماعة الجهاد". وهي الجماعات التي يرتبط بها العنف الإسلامي الراهن في مصر. وقد انبثقت هذه الجماعات الثلاث برمتها عن انشقاق "تنظيم الجهاد" الذي أعد المهندس في إدارة جامعة القاهرة محمد عبد السلام فرج (١٩٥٤-١٩٨١) تشكيله في صيف عام ١٩٨٠، وقاد عملية اغتيال الرئيس السابق أنور السادات في ٦ ت، ١٩٨١ وحاول بعد يومين الاستيلاء على مدينة أسيوط في صعيد مصر أو في وجهها القبلي.

أولاً- الأصول التنظيمية

تعود أصول تنظيم الجهاد إلى ثلاث جماعات أساسية هي: تنظيم الجهاد القديم (نبيل البرعي) وتنظيم شباب محمد (صالح سرية) والجماعة الإسلامية (لا إلى إلا الله محمد

رسول الله) في الوجه القبلي التي ترأسها كرم زهدي وناجح إبراهيم وأسامة حافظ. ويوضح تفحص هذه الأصول نوعية التشعب والتداخل في الظواهر الحركية الراديكالية الإسلامية.

١- تنظيم الجهاد القديم:

ارتبطت الدعوة لتشكيل هذا التنظيم بالشاب نبيل البرعي (حكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة ٣ سنوات في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٤) الذي انشق عن الإخوان المسلمين في المعتقل عام ١٩٥٨ ودعا إلى تشكيل تنظيم جهادي يسترشد بفتاوى ابن تيمية. وقد انضم لهذا التنظيم فيما بعد عدد من الشبان الذين سيلعبون دوراً محورياً في قيادة الجماعات الراديكالية المصرية، مثل إسماعيل الطنطاوي ومحمد عبد العزيز الشرقاوي وأيمن الظواهري وحسن الهلاوي وعلوي مصطفى، وأصبح إسماعيل الطنطاوي نظراً لإمكاناته الفكرية قائداً لهذه المجموعة. وفي عام ١٩٧٣ انشق علوي مصطفى المستعجل لنشاط التنظيم وأقام تنظيماً جديداً سمي بـ"تنظيم الجهاد"، وقرر إثر ثغرة الدفرسوار في حرب تشرين شن حرب على اليهود على حدود القناة، وتمكن هنا من تنظيم ضابط المدرعات عصام القمري في تشكيله الجهادي الذي سيغدو فيما بعد من أبرز وأخطر عناصر جماعة الجهاد الإسلامي، وسيقتل عام ١٩٨٨ إثر هروبه من المعتقل في عملية سميت بالهروب الكبير(٢).

٢- تنظيم شباب محمد "الفنية العسكرية":

تألف هذا التنظيم هرمياً من ثلاث مجموعات أساسية هي مجموعة الإسكندرية (طلال الأنصاري) ومجموعة مدرسة الفنية العسكرية (كارم الأناضولي) ومجموعة القاهرة (حسن الهلاوي). ولعب أستاذ التربية الدكتور صالح سرية(٣) دوراً حاسماً في توحيد هذه المجموعات وبلورة أفكارها من خلال وثيقة "رسالة الإيمان" التي كتبها سرية عام ١٩٧٣

كدليل نظري للتنظيم. ويرى سرية في هذه الوثيقة أن الحكم القائم في جميع البلدان الإسلامية هو حكم كافر وأن المجتمعات في هذه البلدان كلها مجتمعات جاهلية تعلوها أحكام الكفر من دون أن يعني ذلك كفر كل فرد فيها، إنما الكافر هو من والى هذه الحكومات، ومن هنا يشخص سرية ما يسميه بـ"ردة جماعية" تقوم على ما يمكننا اختصاره بنواقص الشهادتين. ويقنّن سرية قواعد تكفيرية صارمة تتحدد وظيفتها بنزع الشرعية الإسلامية عن النظام وإسقاطه. إنه يكفّر النظام إلا أنه يجيز اختراقه والتسلل إلى عربة القيادة فيه، وهو يستخدم مفهوم الحاكمية دون مصطلحها فيكفّر الديمقراطية باعتبار أنها تقوم على مبدأ سيادة الشعب أو الأمة، إلا أنه يجيز استخدام آلياتها الانتخابية والبرلمانية والمشاركة في الحكومة، إذا كان ذلك بهدف تحويل الدولة إلى دولة إسلامية[٤]. من هنا تتمثل أولويات سرية في السيطرة على ماكينة الدولة، ويفسر ذلك أن انقلابية تحكم إلى حد بعيد تقنيناته المتصلبة للتكفير التي هي في العمق تقنينات سياسوية نضالية تسعى لفرض التحول الإسلامي وأسلمة المجتمع من أعلى. إن لغة سرية في الوثيقة هي لغة راديكالية إسلامية، وتعكس نمط المثقف أكثر مما تعكس نمط الشيخ.

يبدو أن الخلاف الأساسي في التنظيم تمركز حول شكل المواجهة مع السلطة ما بين اتجاه إسقاطها عن طريق انقلاب عسكري واتجاه إسقاطها عن طريق حرب العصابات، وتبنى سرية نفسه فكرة التغلغل في الجيش وتأجيل المواجهة، إلا أن العسكريين في التنظيم الذين مثّلوا فكرة الانقلاب دفعوا باتجاه تعجيل المواجهة وهو ما تم في محاولة التنظيم الاستيلاء على المدرسة الفنية العسكرية والانطلاق منها لاعتقال الرئيس وكبار المسؤولين المجتمعين في قاعة اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي العربي وإعلان البيان رقم واحد[٥].

فشلت العملية و لم يتجاوز عدد المشاركين فيها مائة عضو، وتم القبض على ٩١ فرداً، أفرج عن ستين منهم وانحصر الاتهام في واحد وثلاثين فرداً. وقد حاول من تم

الإفراج عنهم تحرير سرية ورفاقه من المعتقل، إلا أن العملية فشلت وأعدم سرية عام ١٩٧٥، إلا أن هذه العملية رسخته كرائد من رواد الفعل الجهادي للراديكالية الإسلامية في مصر. إذ شكلت عملية الفنية العسكرية أول منعطف خطر في الترجمة العملية لمفهوم الجهاد، إلى درجة أن هالة مصطفى تعتبر أن تنظيم سرية هو الأساس الذي تولّد عنه تنظيم الجهاد بتفريعاته المختلفة في النصف الثاني من السبعينات. وقد ورثت تنظيم سرية عدة تنظيمات من أهمها تنظيم شكله وكيل للنيابة في الإسكندرية هو يحيى هاشم، وتنظيم شكله الطالب الأردني في الأزهر محمد سالم الرحال والذي كان عضواً في تنظيم سرية(٦). وقد قاد هذا التنظيم الأخير إثر ترحيل الرحال إلى الأردن في تموز ١٩٨١ طالب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية كمال السعيد حبيب الذي أخذ تنظيمه يعرف باسم تنظيم الهرم. وانضم هذا التنظيم في أيلول ١٩٨١ إلى تنظيم الجهاد بتشكيله الجديد بقيادة عبد السلام فرج.

٣- الجماعة الإسلامية (لا إله إلا الله محمد رسول الله):

سيطر الناصريون واليساريون على زمام التظاهرات الطلابية في الجامعات المصرية التي وقعت في ك١ ١٩٧٢ وك٢ ١٩٧٣، إلا أن هذه السيطرة لم تنفِ بروز جماعة حملت اسم "شباب الإسلام"(٧) انخرطت في هذه الأحداث، واعتقل بعض أعضائها الذين سيصبحون لاحقاً من قادة الجماعات الإسلامية في الجامعة. وقد نشط التيار الإسلامي في الجامعة عموماً في النصف الأول من السبعينات من خلال هيئة سلفية طلابية دعوية عرفت بالجماعة الدينية وتمركز اهتمامها حول قضايا الأخلاق والسلوك العام والفصل بين الجنسين.

أدت سياسة السادات في استخدام الإسلاميين كأداة له ضد خصومه اليساريين والناصريين إلى تطوير هذه الجماعة إلى ما عرف باسم الجماعات الإسلامية في الجامعة. وقد سيطرت هذه الجماعات بصورة شبه تامة على الاتحادات الطلابية في الجامعات

المصرية في النصف الثاني من السبعينات، بدعم مباشر من أجهزة السادات في اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي العربي ومباحث أمن الدولة ووزارة الداخلية. ويقول منتصر الزيات عن هذه الحقبة "جاء اتجاه السادات لضرب اليسار بمثابة هدية على طبق من ذهب للإسلاميين" فـ"كانت كل الأجهزة في الجامعة تساعدنا". وأخذت الجماعات تتمدد خارج الجامعة، وتستخدم ميزانيات اتحاد الطلاب في إقامة الأسواق الخيرية المدعومة، وتمويل بعض الصناعات الصغيرة، ومشاركة المصلين في صلوات الجمع والأعياد[٨]. وقد فرضت سيطرة الجماعات جواً متعصباً على الحياة الطلابية الجامعية المؤارة بالحيوية وصخب الأفكار، إذ حاولت أن تؤسلم أشكال السلوك الاجتماعي عبر وسائل الضغط والصدام وإثارة المجابهة مع الطلاب المسيحيين. إلا أنه حدث إثر أحداث ١٨-١٩ يناير ١٩٧٧ الشهيرة، أن أخذت نذر فك الارتباط بين الجماعات والسادات تلوح في الأفق. فقد تصدى عبد المنعم أبو الفتوح رئيس اتحاد جامعة القاهرة للسادات في اجتماعه مع رؤساء الاتحادات الطلابية وشكك بمصداقية تعهد السادات بالديمقراطية، مما دفع أجهزة السادات للحد من نفوذ الجماعات في الاتحادات الطلابية، دون المواجهة معها[٩].

كان اختبار القوة هنا نوعاً من سياسة "الشص"، بحيث يزداد تمكن الشص من حلق السمكة طرداً مع مقاومتها إذ أن المضمون الراديكالي لقيادات الجماعات الإسلامية أخذ يتضح من خلال الاعتراض على أسلوب الإخوان المسلمين في العمل، ومداهنتهم للنظام وتملقهم إياه، وبروز نزعات نقد الإخوان والتشكيك بتاريخهم في الوقت الذي كان فيه الإخوان يعملون في إطار سياسة التوافق مع السادات على احتواء الجماعات في عباءتهم. وقد تركز نقد القيادات الراديكالية للجماعات على اتهام جيل الإخوان بأنه "لم يقم بواجباته تجاه الجهاد" وبأنه "لم يكن مخلصاً في هدفه نحو إقامة الدولة الإسلامية"، مما دفع المرشد الثالث عمر التلمساني لمهاجمة الجماعات في جامعة أسيوط فحاصره أعضاؤها

وحاولوا الاعتداء عليه، وأدى ذلك بمجلة "الدعوة" الإخوانية أن تفتح النار ضد الجماعات مؤكدة "أن طريق الإخوان بعيد كل البعد عن التظاهرات والعنف والتآمر بهدف الوصول إلى الحكم"(١٠).

ساهمت ثلاثة أحداث متضافرة بفك الارتباط ما بين الجماعات الإسلامية والسادات وهي: زيارة القدس وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد التي أدانتها الجماعات بوضوح تام، واستقباله لشاه إيران إثر الثورة الإيرانية التي ألهبت راديكالية الجماعات بإرادة المجابهة مع النظام، وقراره في صيف ١٩٧٩ بإلغاء منظمة اتحاد طلاب الجمهورية وهجومه الساخر واللاذع والمهين على الجماعات وبعض الرموز الدينية وعلى الزي الإسلاموي للمرأة، وإعلانه أن لا سياسة في الدين. وقد رد المكتب التنفيذي لاتحاد طلاب مصر على السادات، وأصبحت إهانة السادات بل ودوس صوره أمراً متواتراً.

بهذا المعنى حدث فك ارتباط مزدوج ما بين القيادات الراديكالية للجماعة الإسلامية وبين السادات من جهة وبينها وبين الإخوان المسلمين من جهة ثانية، وأخذ التيار الراديكالي يبرز بوضوح لا سيما في كليات الهندسة والطب والعلوم، ويعقد مؤتمرات ويوزع منشورات تهاجم النظام علناً لتباطئه بتطبيق الشريعة، وسياسته السلمية إزاء إسرائيل، ويعلن تأييده للثورة الإيرانية. وقد كانت الأجهزة الأمنية تمسك بخيوط بعض العناقيد التنظيمية إلا أنها لم تفلح أبداً بتمزيقها(١١)، مما عزز ثقة العناقيد الجهادية بنفسها.

نسقت الجماعات الإسلامية في هذا السياق أعمالها على المستوى القطري وأقامت عام ١٩٨٠ اتحاداً أعلى أطلقت عليه اسم "الجماعة الإسلامية". وشغل فيه الدكتور حلمي الجزار منصب الأمين العام أو أمير الأمراء ومحمد عبد القدوس منصب السكرتير العام والدكتور عصام الدين العريان أمانة الصندوق، وأصبح للجماعة في كل كلية أمير. وقد حاول الإخوان المسلمون من خلال هذه القيادة التي انضمت إليهم أن

يسيطروا على الجماعة الإسلامية، في الوقت الذي اعتمدت فيه القيادات الراديكالية غير الإخوانية للجماعة الإسلامية في الصعيد الشيخ الدكتور عمر عبد الرحمن الأستاذ بفرع جامعة الأزهر في أسيوط نوعاً من مرشد لها. ويصفه منتصر الزيات بأنه « بدأ يبلور لنا الفكر الإسلامي السياسي المتمايز عن الإخوان ». في شكل « فكر ثوري قوي واضح، جريء .. لا مهادنة فيه ولا تملق أو نفاق للسلطة »[١٢].

انشقت الجماعة الإسلامية في هذا السياق إلى ما يمكننا تسميته بتيار جهادي راديكالي وبتيار إخواني إصلاحي. وقد أخذ التيار الجهادي يعمل تحت اسم "الجماعة الإسلامية" أو "الجماعة الإسلامية"(لا إله إلا الله محمد رسول الله) في حين أخذ التيار الإخواني يعمل تحت اسم "الجماعة الإسلامية"(الله أكبر ولله الحمد). وتمأسس ذلك مسجدياً بظهور مساجد تابعة للجهاديين وأخرى تابعة للإخوان[١٣]. ومن الناحية الجهوية تمركزت "الجماعة الإسلامية"(الله أكبر ولله الحمد) أي الجماعة الإسلامية الإخوانية في الوجه البحري في حين تمركزت "الجماعة الإسلامية"(لا إله إلا الله محمد رسول الله) أي الجماعة الإسلامية "الجهادية" في محافظات الوجه القبلي[١٤]، واندمجت لاحقاً في تنظيم الجهاد الذي أعاد محمد عبد السلام فرج تشكيله.

ثانياً– نشوء تنظيم الجهاد

تنحدر أصول تنظيم الجهاد الذي قاد عملية اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في ٦ ت، ١٩٨١ من هذه الجماعات الثلاث، وقد كان المهندس الكهربائي الشاب محمد عبد السلام فرج مهندس توحيد هذه الجماعات نفسه عضواً في بقايا تنظيم صالح سرية في الإسكندرية. وقد تشكل تنظيم الجهاد بصورته الجديدة التي تضم تنظيم عبد السلام فرج – عبود الزمر والجماعة الإسلامية في الوجه القبلي وتنظيم الهرم الذي يقوده كمال السعيد حبيب عام ١٩٨٠. وقام التنظيم على مبادئ القيادة الجماعية واتخاذ

القرارات بالأغلبية المطلقة وخضوع الأقلية لرأي الأكثرية. واختار الشيخ الدكتور عمر عبد الرحمن مرجعاً فقهياً له. وقاد التنظيم مجلس شورى مؤلف من ١١ عضواً ترأسه فعلياً محمد عبد السلام فرج، وتبع لهذا المجلس ثلاث لجان مركزية هي لجنة الدعوة وترأسها فرج ولجنة العدة وترأسها المقدم عبود الزمر واللجنة الاقتصادية التي لم يحدد لها رئيس. وقد استثمرت لجنة العدة الاضطرابات الطائفية ما بين المسلمين والأقباط في عام ١٩٨٠ إثر اتهام السادات في ١٥ أيار ١٩٨٠ للبابا شنودة بمحاولة تأسيس دولة قبطية في مصر تكون عاصمتها أسيوط، فاستحلت في ضوء فتوى للشيخ عمر عبد الرحمن الهجوم على تجار الذهب الذين يساعدون الكنيسة، وكان المقدم الزمر هو العقل المدبر لعملياتها التي حاولت أن توفر مصدراً تمويلياً للتنظيم(١٥).

تصدر التنظيم في الصعيد وهو بشكل أساسي الجماعة الإسلامية (لا إله إلا الله محمد رسول الله) عمليات العنف الطائفي ضد الأقباط، وشارك في المؤتمرات التي تحذر من المؤامرات القبطية للسيطرة على مصر، إذ كانت الجماعة الإسلامية نافذة في الصعيد أو الوجه القبلي. وانعكس نفوذها داخل تنظيم الجهاد في استئثارها بأكبر عدد من الأمراء، فكان لكل من المنيا وقنا أميران أما أسيوط فكان نصيبها ثلاثة أمراء. وتشير دراسة لـ ٣٠٢ متهماً بقضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ -وهم الذين قدموا إلى المحاكمة من أصل ٥٠٠٠ موقوفاً تقريباً- أن الصعيد شكل ما يقترب من نصف التنظيم. أما على المحور المهني فقد بينت دراسة لنعمة الله جنينة أن الطلاب كانوا أكبر الفئات عددياً وأن أقل عدد من الأعضاء كان من الفلاحين. وتتراوح أعمار غالبيتهم بين ٢٠ و ٣٥ عاماً، وينتمون عموماً إلى الشرائح الدنيا من الفئات الوسطى التي تنحدر أصولها من الريف أو من المدن الصغيرة أو الأحياء الفقيرة المكتظة بالسكان مثل بولاق الدكرور وأمبابة. وطبقاً للمهنة كان ٤٤,٥٥% من الأعضاء طلبة و ٢٤,٧٥% أصحاب مهن و ١٤,٨٥% من العمال و ٥,٩٤% من أصحاب المكتبات و ٣,٩٦% من الشرطة

والجيش و ١,٩٨٪ من الفلاحين و ٣,٩٦٪ من العاطلين عن العمل. وطبقاً للعمر كان ٨,٩١٪ تحت سن العشرين و ٤١,٥٨٪ بين ٢٠ و ٢٥ عاماً و ٣٤,٦٥٪ بين ٢٥ و ٢٩ سنة و ١٤,٨٥٪ في الثلاثين فما فوق(١٦).

إن المواصفات الجيلية والمهنية والاجتماعية للتنظيم كانت مواصفات راديكالية، بمعنى أنها المواصفات ذات القابلية المسبقة لاستيعاب الخطاب الراديكالي وإعادة إنتاجه. فهو بهذا المعنى وبكل المعايير تنظيم شباب، ترجم انفعاله بالتوترات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية والقيمية التي صبغت عقد السبعينات في مصر إسلامياً. وقد عبرت وثيقة "الفريضة الغائبة" التي أعدها عبد السلام فرج كدليل نظري للتنظيم عن هذه الراديكالية إسلامياً. ويتلخص المضمون الأساسي لهذه الوثيقة بوجوب إسقاط الحكام حتى وإن كانوا يظهرون الإسلام، إذ ليسوا وفق فرج سوى نوعٍ عصري من التتار، وليست القوانين الوضعية التي يحكمون بها سوى نوع من ياسق جديد. ومن هنا فإن الجهاد فريضة عينية على كل مسلم ومسلمة، إذ أن الحكام مرتدون، والمرتد شر من الكافر الأصلي، ومن هنا وجب قتال العدو القريب (الحكام) على العدو البعيد (إسرائيل) الذي لا يمكن الانتصار عليها إلا تحت راية إسلامية. إن "الفريضة الغائبة" نوع من نص تأليفي أو "كولاجي" لمجموعة فتاوى حنبلية مستمدة بشكلٍ أساسي من ابن تيمية وابن كثير. وتكمن قوة هذه الوثيقة في هذه التأليفية التي تنفي عنها صفة الابتكار أو الاجتهاد أو التجديد، وتحظى بالتالي بقوة الإقناع ما دامت تستند إلى مصادر يمكن الركون إليها واعتمادها. إن هدف عبد السلام فرج هو هدف راهني معاصر محدد في حين أن مسوغاته ماضوية برمتها. إنه يتلاعب بالفتوى ويعيد توجيه إسقاطاتها المعاصرة بما ينسجم مع هدفه الغائي، فما يسعى إليه فرج هو تجييش المسلمين في الجهاد أي في العنف ضد الأنظمة الحاكمة. يبدو فرج هنا وكأنه صوت جماعي للمدونة الفقهية بقدر ما يستخدم هذه المدونة أدواتياً في إطار غائيته السياسية

المركزية المتمثلة بإسقاط النظام. إن المدونة هي لسانه بقدر ما هي أداته، إذ يقوم بتحيين أحكامها وجعلها معاصرة[١٧]. فهو يقتلعها من سياقها ويقذفها في سياق مختلف. إذ لم تكن فتوى ابن تيمية بشأن التتار عمقياً سوى فتوى سياسية. لقد كفّر ياسق التتار الذين اجتاحوا الشام في حين أنه وصف المماليك الذين تصدوا للتتار وكانوا يحكمون فيما بينهم أيضاً بـ"الياسق" بـ"الطائفة المنصورة". لقد تلاعب فرج بالفتوى وأزاحها عن سياقها في ضوء التماثلات البنيوية التي تصورها ما بين الحكام المعاصرين والتتار، بهدف تحقيق الغاية المركزية لتنظيمه المتمثلة بإسقاط النظام وإحلال نظام إسلامي. غير أن هذه التماثلات التي حيَّنها استناداً إلى مصادر محكمة، أي معترف بسلطتها الشرعية قد لعبت دوراً خطيراً في تجييش الشباب وزجه في التنظيم تحت اسم الجهاد. و لم يكن اغتيال السادات والشحنة الراديكالية التي حافظ المعتقلون على تصعيدها وتأكيدها في المحاكمات والمعتقل سوى ثمرة هذا التحيين أو الإسقاط في سياق يقبله. ولا أدل على الطبيعة الساحقة لهذا السياق، من أن الشباب الإسلامي في السبعينات قد قدَّم إجابتين متناقضتين له، هما الإجابة الانسحابية الاعتزالية التي مثلها "جماعة المسلمين" أو "جماعة التكفير والهجرة"[١٨]، والإجابة الاقتحامية النضالية التي مثلها تنظيم الجهاد. بمعنى أن هناك من كان يعتزل المجتمع ويهاجر منه إلى طوباه العقائدية الاجتماعية المغلقة ويفر من أية مواجهة ومن كان يواجهه ويقتحم. إن "العزلة" و"الاقتحام" لهما من أبرز الظواهر الحركية للشباب الإسلامي في السبعينات، وقد عبر تنظيم الجهاد على وجه الدقة عن الظاهرة الاقتحامية النضالية.

ثالثاً– انشقاق تنظيم الجهاد: موضوعات الخلاف

نجح تنظيم الجهاد باغتيال السادات في ٦ ت، ١٩٨١ وحاول فجر ٨ ت، ١٩٨١ السيطرة على مدينة أسيوط والزحف منها إلى مدن الوجه البحري بهدف تثويرها. وعكست هذه الاستراتيجية بشكل أساسي تصورات المقدم عبود الزمر لإسقاط

النظام في حرب عصابات وبؤر "ثورية". إلا أن هذه الاستراتيجية فشلت، وتم القبض على حوالي ٥٠٠٠ إسلامي تم حصر الاتهام في ٣٠٢ عضواً منهم. إلا أن محاكمتهم فعلياً كانت محاكمةً لنظام السادات، فكانت النيابة العامة المدعية أضعف عنصر في عملية المحاكمة، إن لم تصبح في موضع الاتهام نتيجة لتشوش معلوماتها وضعفها وادعاءاتها الضعيفة.

إلا أن الحملة الشاملة التي نجحت بالتقاط نشطاء التنظيمات الراديكالية وإن لم تنجح بتقديمهم برمتهم إلى المحاكمة لنقص الأدلة، أدت إلى بعثرة تنظيم الجهاد وتشرذمه. فتشرذم تنظيم الجهاد إثر تلك الحملة فعلياً إلى تنظيماتٍ جهادية صغيرة "مستقلة" وصل عددها إلى ما لا يقل عن ٥٦ تنظيماً. ويصف أسامة حميد أحد منظري تنظيم الجهاد هذه التنظيمات بأنها تنظيمات شخصانية لم تقم على أسس فكرية، ولا معنى لتصنيفها تنظيمياً بسبب "سيولتها" وتعدد الاتجاهات داخل كل منها بما يجعل التنظيم الواحد وكأنه جبهة[١٩] على حد تعبيره. في حين تصف وثيقة داخلية أخرى بعض هذه التنظيمات بأنها "خوارج هذا العصر" وتحمل "عقائد فاسدة ضالة" تحت "رايات إسلامية"[٢٠]. والمقصود هنا تنظيمات "التوقف" و"التكفير" بشكلٍ أساسي.

لقد كان المرشد الفقهي لتنظيم الجهاد الشيخ الدكتور عمر عبد الرحمن نوعاً من مرجعٍ متفق عليه لحسم الخلافات التي يمكن أن تنشأ داخل التنظيم، من دون أن يكون عبد الرحمن قائداً تنظيمياً فعلياً. فكان الإجماع على إمارة محمد عبد السلام فرج للتنظيم مضبوطاً بمرجعية عبد الرحمن السامية على كتل التنظيم الأساسية. إلا أن إعدام فرج ورفاقه في نيسان ١٩٨٢ في قضية اغتيال السادات جعل تنظيم الجهاد دون أمير تنظيمي فعلي متفقٍ عليه. لقد أثار ذلك مشكلة السلطة في تنظيمات تعتمد بشكل أساسي على "الكاريزما" العقائدية. فكان من أبرز نتائج إعدام فرج وتشرذم تنظيم الجهاد إلى تنظيمات "جهادية" "مستقلة"، ظهور ثلاث محاولات أساسية تقع في فضاء تنظيم الجهاد.

وهي محاولة الشيخ المجاهد حافظ سلامة (الذي كان قمكم السادات منه واعتقاله أحد دوافع اغتياله) تنظيم المسيرة الخضراء في أيار ١٩٨٥ للضغط على النظام من أجل تطبيق الشريعة. وقيام جماعة "السماويين" نسبة إلى طه السماوي المشهور بعبد الله السماوي في عام ١٩٨٦ بإحراق بعض أندية الفيديو والبارات والأضرحة في القاهرة والإسكندرية[٢١]، ومحاولة تنظيم "الناجون من النار" أو جماعة "التوقف والتبين" -وهي تنظيم منشق عن التكفير والهجرة- اغتيال ثلاثة من كبار مسؤولي الدولة عام ١٩٨٧[٢٢].

انشق تنظيم الجهاد داخل هذا الإيقاع المتوتر إلى "جماعة الجهاد الإسلامي" بقيادة الدكتور عمر عبد الرحمن. ثم تفرع فيما بعد عن "جماعة الجهاد" تنظيم "طلائع الفتح". وتمحورت قضايا الخلاف الأساسية ما بين كتلة "الجهاد"(المتمركزة في الوجه البحري وتضم سياسيين وعسكريين بشكل أساسي) وبين كتلة "الجماعة الإسلامية"(المتمركزة في الوجه القبلي وتضم طلاباً وجامعيين) حول أربعة موضوعات تنظيمية وشرعية وحركية متضافرة، هي: إمارة الضرير، ومسألة العذر بالجهل، ومسألة السرية أو العلنية، ومسألة الطائفة الممتنعة.

أ- بين إمارة الأسير وإمارة الضرير:

يقصد بالأسير المقدم عبود الزمر وبالضرير الشيخ عمر عبد الرحمن. وقد اكتسب الصراع على الإمارة إثر إعدام فرج في نيسان ١٩٨٢ بعداً فقهياً حاداً. إذ عارضت كتلة "الجماعة الإسلامية"(الصعيدية) تولي المقدم الزمر للإمارة، فأفتى عبد الرحمن بعدم جواز الإمارة شرعياً للأسير، إلا أن الزمر جابهه بفتوى مضادة تقوم على عدم إجازة الإمارة شرعياً للضرير. لقد اكتسب الصراع التنظيمي هنا بعداً فقهياً، وأضحت ولاية التنظيم نوعاً من الإمامة الشرعية بمعنى الخلافة. فقد كان الزمر يفتقد في ضوء أحكام الماوردي

للولاية أو الإمارة إلى شرط الحرية في حين كان عبد الرحمن يفتقد إلى شرط سلامة الحواس.

تقدمت كتلة الزمر بتسوية للصراع تتلخص في أن تكون الإمارة للأسير (الزمر) بحكم أنه أكثر الأعضاء وعياً سياسياً وعسكرياً على أن يعمل في إطار فقهي شرعي تضبطه فتاوى الضرير (عبد الرحمن). وقد رفض الأمراء القاعديون للجماعة الإسلامية هذه التسوية، وتمسكوا بفتوى مرشدهم عبد الرحمن الذي أجاز ولاية الضرير أي ولايته في ضوء مذهب ابن حزم الأندلسي الذي يخالف الإجماع الفقهي ويجيز ولاية أو إمامة الضرير. وبذلك نزعت الجماعة الإسلامية الشرعية عن إمارة الزمر.

رأت كتلة الزمر في ذلك "ركوناً إلى الأقوال الضعيفة المرجوحة في المذاهب الفقهية، وتقديمها على الأقوال الراجحة عند جمهور العلماء" وتشكل هذه المخالفة في نظر الكتلة جزءاً من مخالفات ابن حزم "الغريبة الكثيرة"، لـ"جمهور سلف الأمة وعلمائها". وقد نشرت كتلة الجهاد كراساً داخلياً بعنوان "كشف شبهة متعلقة بالولايات الدينية: بيان بطلان ولاية الضرير" نزعت فيه الشرعية الفقهية عن تولي الدكتور عبد الرحمن إمارة الجماعة الإسلامية، ووصفت اعتماد الجماعة على فتوى ابن حزم بأنه « ليس مجرد خطأ فقهي، ولكنه، خلل في المنهج الشرعي » ووصفت آراءه في شروط الولايات الدينية بـ"الآراء الشاذة"[٢٣]. ومن الملاحظ هنا أن الجدل الفقهي حول شروط إمارة الجماعة يتم في ضوء خصائص إمارة جماعة المسلمين، مع أن كلاً من الجماعتين لم يتجرأ على اعتبار نفسه جماعة المسلمين.

ب- مسألة العذر بالجهل:

يكمن الخلاف الأساسي حول هذه المسألة ما بين الجماعتين في أن الجماعة الإسلامية ترى أن مسألة العذر بالجهل مسألة اعتقادية بسبب علاقتها بأمور التوحيد

فتقترب بذلك من موقف المعتزلة، في حين ترى جماعة الجهاد أنها مسألة فقهية لا اعتقادية في ضوء ما جرى عليه الإجماع. وترتب على هذا الخلاف أن الجماعة الإسلامية تمسكت بموقفها الذي لا يعذر بالجهل وأعلنت أنها تتحد مع من لا يعذر في حين رأت جماعة الجهاد أن هذه المسألة فقهية، وبالتالي فإنها تتحد مع من يعذر ومع من لا يعذر، مع أن موقفها الفقهي يقوم على العذر بالجهل(٢٤).

جـ- مسألة "الطائفة الممتنعة":

يجب ألا يفهم من عدم عذر الجماعة الإسلامية بالجهل أنها جماعة تكفيرية، إذ تتميز الجماعة برفضها لجماعات "التكفير" و"التوقف" وتصفها بـ"خوارج هذا العصر". ويحمل الشيخ عمر عبد الرحمن في كتابه "الرسالة الليمانية في الموالاة" الصادر عن الجماعة الإسلامية على الذين "ترديوا في خندق التكفير" ويصفهم بـ"ذئاب التكفير"(٢٥). ويظهر ذلك في موقف الجماعة من مسألة الطائفة الممتنعة، وهي وفق الجماعتين "الطائفة" الحاكمة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام.

ليس دقيقاً ما أشاعته هالة مصطفى من أن "الجماعة الإسلامية" و"جماعة الجهاد" تتفقان على تكفير الطائفة الممتنعة(٢٦). ولعل الأدق القول إنهما تتفقان حول وجوب قتالها، وإن كانت مسلمة تنطق بالشهادتين، إلا أنهما لا تتفقان حول تكفيرها. فلا تكفّر الجماعة الإسلامية الطائفة الممتنعة إلا إذا جحدت ما امتنعت عنه، وترى حينئذ أنها تقاتَل قتال المرتدين(٢٧).

بلورت الجماعة الإسلامية نظريتها في "الطائفة الممتنعة" في كتاب وصفه عمر عبد الرحمن بأنه « لم يؤلَّف -في موضوعه- مثله قط » وهو كتاب "القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع"(٢٨). أما جماعة الجهاد فترد على هذا الكتاب، وترى أن اشتراط الجماعة الإسلامية "الجحد كشرط مستقل للتكفير" يجعلها تتبنى قول غلاة المرجئة، بل هو شر من

قول مرجئة الفقهاء والأشاعرة والجهمية. ومن هنا ترى جماعة الجهاد أن نظرية الجماعة الإسلامية في "الطائفة الممتنعة" تحتوي على مخالفات عقائدية وأخطاء فقهية وغموض في الحكم، منها اشتراط تبين شروط التكفير وموانعه في الممتنعين، والتفريق بين رؤوس الطائفة الممتنعة وأتباعهم في الأحكام، وعدم ذكر الجماعة لحكم الطائفة أمسلمة هي أم كافرة ؟[٢٩]

يترتب على تكفير الطائفة الحاكمة الممتنعة أو عدم تكفيرها ابتداءً نتائج سياسية وفقهية ليست بيسيرة. إذ تنطلق نظرية الجماعة الإسلامية من التمييز ما بين رؤوس الطائفة الممتنعة وأتباعهم، أي من التمييز بين الحاكم وأعوانه، في حين تنطلق جماعة الجهاد في إطار استراتيجيتها الانقلابية من تكفير الحاكم وأعوانه. ترى الجماعة الإسلامية في "الرسالة الليمانية في الموالاة"(نسبة إلى معتقل ليمان طرة) عدم تكفير الموالاة الظاهرة للسلطة ما لم تقترن بموالاة باطنية قلبية. ويعني ذلك أنها لا تكفّر النخبة الحاكمة وإن كانت تكفّر الحاكم. وترد جماعة الجهاد عليها بأن هذا مخالف للكتاب والسنة، وتميز ما بين التقية والموالاة، فالتقية تجوز مع الخوف إلا أن الموالاة لا تجوز معه. وتتبنى جماعة الجهاد موقفاً فقهياً يقوم "على تكفير أنصار المرتدين وغنم أموالهم وسبي نسائهم، دون تفريق بين تابع ومتبوع". بل وتذهب إلى حد التكفير الضمني للجماعة الإسلامية بأن من "يخالف مثل هذا الإجماع يكفّر نقلاً عن ابن تيمية والقاضي عياض" وتصف موقف الجماعة بأنه شرعنة لـ"ما يقوم به أنصار الحاكم المرتد من قتل المسلمين وتعذيبهم وسجنهم وهتك حرماتهم وارتهان نسائهم ونقل أخبار المسلمين للكافرين"[٣٠].

د- السرية والعلنية في العمل الإسلامي:

تنفي الجماعة الإسلامية مبدأ السرية وتُبدِّعه باعتبار أن الأصل في الإسلام هو الجهر والعلن والصدع بالحق بقدر ما تراه جماعة الجهاد شرعياً باعتبار أنه تدبير أساسي

من تدابير أمر الجهاد. يترتب على ذلك مجاهرة الجماعة الإسلامية بتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى على آحاد المسلمين بقدر إرجاء جماعة الجهاد لـــه لضــرورات السرية وعدم الانكشاف التنظيمي. وتعبر نشرة "السرية في العمل الإسلامي"[٣١] عـــن موقف جماعة الجهاد في ضوء فتوى مرجعها الفقهي عبد القادر بن عبد العزيز، بالوجوب الشرعي للسرية حين تكون تدبيراً من تدابير الجهاد. وترى أن السرية نوعـــان: ســرية الدعوة في مرحلة القلة والاستضعاف واستسرار الأفراد بإيمانهم وكتمانه وإخفاؤه حـــال الخوف من إيذاء الكافرين. ومن هنا تجيز جماعة الجهاد التقية، وترك صـــلاتي الجماعـــة والجمعة في المساجد، وسرية بيعة النصرة والقتال، وإخفاء المعلومات عـــن الصديـــق، و"الكذب والاغتيال" بما في ذلك اغتيال الكافر المحارب أي الذي لا عهد له ومشـــروعية رصده واستطلاعه والتجسس عليه وقتله غيلةً، بل يجوز قتل من معه من النساء والأولاد، وإن لم يقاتلوا أو يعينوا الكافر، إذا لم يكن قتل الكافر إلا بذلك، وعلى ألا يتعمد قتلهم.

رابعاً– تبلور الانشقاق إلى "جماعة الجهاد" و"الجماعة الإسلامية"

لم تتبلور موضوعات الخلاف دفعة واحدة، بل تفاعلت على مدى الثمانينـــات، وكرَّست انشقاق تنظيم الجهاد – الأم إلى "جماعة الجهاد" بإمارة عبود الزمر و"الجماعـــة الإسلامية" بإمارة الشيخ عمر عبد الرحمن. وقد تمركزت "جماعة الجـــهاد" في القـــاهرة الكبرى أو الوجه البحري وعرفت بـــ"أخوة بحري" بقـــدر مـــا تمركـــزت "الجماعـــة الإسلامية" في الوجه القبلي بـــ"أخوة صعيد أو قبلي". ولا ينفي ذلك الوجود التنظيمـــي للجماعة الإسلامية في الوجه البحري أو وجود لجماعة الجهاد في الوجه القبلـــي، إلا أن وجود جماعة الجهاد في الوجه القبلي قد انحسر بصورة شبه تامة في أواخـــر الثمانينـــات لصالح الجماعة الإسلامية والتنظيمات المنشقة عنها. وقد تألف الكادر القيادي الأساســي لـــ"الجماعة الإسلامية" من طلاب الجامعات بقدر ما تألف مثيله في "جماعة الجهاد" مـــن سياسيين وعسكريين[٣٢]. وإذا كان الوجه البحري يتميز بدرجة عليا نسبياً من درجـات

الاندماج الاجتماعي نتيجة فعاليات عملية التحديث فإن الوجه القبلـي يتميز ببنيته الاجتماعية والثقافية التقليدية الصلبة، إذ تحكم الروابط العمودية أي القبليـة والعائلية الكبرى وثقافتها التقليدية المحافظة تلك البنية، إلى درجة أن السلطات الأهليـة القبلية والعائلية الكبرى تفوق نفوذ أجهزة الدولة. وبكلام آخر يتميز الوجه البحري بالانفتاح الاجتماعي وديناميكية حراكاته بقدر ما يتميز الوجه القبلـي بـالانغلاق الاجتماعي والثقافي وبطء حراكاته. من هنا تميزت "الجماعة الإسلامية" براديكاليتها العقائدية بقدر ما تميزت "جماعة الجهاد" عنها بامتلاك خاصة الراديكالية السياسـية. تتجلـى هيمنة الراديكالية العقائدية على عمل "الجماعة الإسلامية" في استتراف سياسة الأمر بـالمعروف والنهي عن المنكر، والتوسع العنيف بها، لقواها، مما أدى إلى استدراج السـلطة لهـا في مواجهة عنيفة عشوائية ويائسة، تميزت بالطابع الثأري أو بما تسميه الجماعة برد الاعتداء أكثر مما تميزت بعنف منهجي سياسياً، محدد الأغراض والأهداف استراتيجياً. وقد عززت هذه السياسة المرتبطة عموماً بنسق القيم للبنية الاجتماعية والثقافية التقليدية في الوجـه القبلي، وحولت كوادر الجماعة الإسلامية إلى نوعٍ من شرطة أخلاقية تعطي الأولوية فعلياً لأسلمة النظام الرمزي والسلوكي للمجتمع بدعوى النهي عن كل منكر والصدع بذلك. أما "جماعة الجهاد" فقد تميزت عن "الجماعة الإسلامية" بوضوح رؤيتها السياسية العسكرية المتمركزة حول إسقاط النظام وإحلال بديلٍ عنه. ويقـترب نمـط كـوادر "الجهاد" على مستوى التثقيف السياسي العصري من نمط الكوادر الحزبية المحترفة سياسياً في الأحزاب الراديكالية العلمانية. من هنا اتبعت سياسة "التقية" فلم تنخرط بممارسـة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأعطت الأولوية لبناء تنظيم طليعي عنقودي سـري وصلب. وهو ما يفسر أن "جماعة الجهاد" لم تقم طوال الفترة الواقعـة بـين اغتيـال السادات في عام ١٩٨١ وبين عام ١٩٩٤ بأي عمل عسكري ضد النظام.

تقترب الرؤية الحركية السياسية لـ"جماعة الجهاد" إلى حد كبير من رؤية حزب التحرير. فتتحدد أولويتها بإسقاط النظام وإعلان الخلافة. وتصوغ ذلك فقهياً في أن "قتال الحكام المرتدين الحاكمين لبلاد الإسلام مقدم على قتال غيرهم"(٣٣). وترى أن الصراع مع إسرائيل هو صراع مصيري وجودي إلا أنها تؤجل الصراع إلى حين إقامة إقليم – قاعدة لدولة الخلافة في مصر، تنطلق حربها ضد إسرائيل تحت قيادة إسلامية. يمتص الخطاب السياسي لجماعة الجهاد هنا بشكلٍ مدهش مصطلحات وآليات الخطاب الراديكالي العلماني السياسي الحديث ويعيد إنتاجه بمضمونٍ إسلامي. فلا يختلف نظام خطاب كمال السعيد حبيب مثلاً عن نظام ذلك الخطاب إلا بالمضمون. فتبدو نظرية الإقليم – القاعدة لدولة الخلافة نوعاً من إزاحة **Dèplacement** بلغة التحليل النفسي لنظرية الإقليم – القاعدة القومية واليسارية في الستينيات والسبعينيات. إن أولوية قتال الحكام المرتدين على قتال إسرائيل ومن ثم تحرير فلسطين تحت قيادة إسلامية ليست سوى إزاحة للنظرية القومية الراديكالية التي تلخصت في أواخر الستينيات بشعار "الطريق إلى تل أبيب يمر بعمان" أي بإقليم – قاعدة أو هانوي عربية. وقد راهن الخطاب السياسي لجماعة الجهاد في أواسط الثمانينات على تحويل مصر إلى ما يمكن تسميته بهانوي إسلامية أو إقليم – قاعدة لدولة الخلافة بلغة ذلك الخطاب تتكامل مع الثورتين الإيرانية والأفغانية. إذ رأى أن إيران غير قابلة لأن تكون إقليماً – قاعدة لـ"تحرير المنطقة كلها" و"تثويرها" إسلامياً بسبب السياج المعادي الذي يطوقها، وبعامل شيعيتها، وتجميد الغرب لأي نصر إيراني حاسم على العراق في الحرب. ويستفاد من الوثائق السياسية للجماعة أنها تصورت نموذج "الثورة الإسلامية" في مصر على غرار نموذج "الثورة الإيرانية" سياسياً وليس اعتقادياً، فتحدثت كثيراً عن إنتاج "نموذجٍ إيراني" في مصر، ورأت أن تنظيمها الطليعي سيضطلع بالدور الذي قام به آيات الله في إيران. إلا أنه برز على ما يبدو اتجاهان داخل "جماعة الجهاد" حول مدى قدرة الجماعة على إسقاط النظام المصري و"إقامة دولة الإسلام – النواة" بلغة كمال السعيد حبيب. ففي

حين استبعد أسامة حميد ذلك في الأمد المنظور، ووضع ما سماه بـ"بصيص الأمل الوحيد" في "فتح العراق بسرعة وفتح الجبهة مع إسرائيل وتثوير المنطقة كلها" أي انتصار إيران في الحرب وإقامة جمهورية إسلامية ثورية في العراق، فإن أبا الفداء راهن على ذلك، ورأى أن مصر مرشحة لأن تكون إقليم - قاعدة لدولة الخلافة، وأن سقوط النظام قاب قوسين أو أدنى، وأن الثورة الإسلامية تدق أبواب مصر(٣٤).

يمكن القول إن الرؤية الفقهية للجماعة الإسلامية قد شكلت عائقاً شرعياً بنيوياً أمام إنتاج رؤية انقلابية سياسية، فكانت راديكاليتها بهذا المعنى عقائدية أكثر منها سياسية، وتهتم بأسلمة نسق القيم أكثر مما تهتم فعلياً بالانقلاب على السلطة رغم قولها فقهياً بوجوب قتالها ابتداءً بوصفها تمثل الطائفة الممتنعة، إلا أنها في الوقت نفسه لا تكفّر هذه الطائفة، وتفصل ما بين تكفير رؤوسها وتكفير أتباعها، ولا تكفّر من يواليها بالظاهر، وتنكر شرعية العمل السري. وبالمقابل فإن الرؤية الفقهية لـ"جماعة الجهاد" كانت حتى أواسط الثمانينات أضعف من رؤيتها الراديكالية السياسية، فلم يكن قادة الجماعة شيوخاً بل ساسة وعسكريين، وتحكمت راديكاليتهم السياسية بتفسيراتهم لفتاوى ابن تيمية والتلاعب بها. ولم تتمكن الجماعة من البلورة المنظومية لرؤيتها الفقهية بشكلٍ تتميز فيه عن الجماعة الإسلامية إلا من خلال اعتمادها للشيخ الدكتور عبد القادر بن عبد العزيز كمرجعٍ فقهي لها. وهو اسم حركي لأستاذ في أصول الفقه هو الدكتور أبو الفضل، الذي رعى انشقاق الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر عن جبهة الإنقاذ، وشكل مفتياً مباشراً لها حتى أدق المسائل الصغيرة(٣٥). وقد بلور بن عبد العزيز فقهياً موضوعات خلاف جماعة الجهاد مع الجماعة الإسلامية، وكان في رده على "الرسالة الليمانية في الموالاة" و"القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع" للجماعة الإسلامية ينطق بلسان جماعة الجهاد، وذلك في كتابه الضخم الموسوم بـ"الجامع في طلب العلم الحديث".

خامساً- المجابهة الدامية

ارتبطت العمليات العنفية المسلحة في التسعينات بالجماعتين الراديكاليتين الأساسيتين: الجماعة الإسلامية (العلنية) وجماعة الجهاد (السرية). ومنذ حادث المنصة في ٦ ت, ١٩٨١ لم تنخرط جماعة الجهاد (عبود الزمر وأيمن الظواهري) أو التنظيم الراديكالي المنشق عنها "طلائع الفتح" (الدكتور أحمد) في العمليات إلا في نيسان ١٩٩٣، إثر فشل مهمة لجنة المصالحة ما بين الجماعات والسلطة، بنتيجة ما يمكننا اعتباره بانقلاب في وزارة الداخلية أقال اللواء عبد الحليم موسى وآتى بحسن الألفي وزيراً للداخلية.

١- بداية المجابهة:

أبدى النسق السياسي المصري إثر صدور الأحكام بقضية تنظيم الجهاد في ٣٠ أيلول ١٩٨٤ والتي برئ فيها الدكتور عمر عبد الرحمن استعدادات واضحة لتفكيك آليات التوتر الاجتماعي والسياسي، ومحاولة استيعاب التيار الإسلامي في آلياته، فحاول أن يستخدم جماعة الإخوان المسلمين وإن لم يعترف بها قانونياً في محاولة امتصاص الجماعات الجهادية الراديكالية وتطويعها، ورفعت جميع الأحزاب المصرية في انتخابات مجلس ١٩٨٤ بما فيها الحزب الوطني المهيمن الحاكم شعار تطبيق الشريعة.

تحول هذا الشعار إلى "شصٍ" في حلق النسق المؤسساتي المصري. وقد تراجع هذا النسق في أيار ١٩٨٥ عنه إلى سياسة التنقية التدريجية لما هو مخالف للشريعة في القوانين المعمول بها، في الوقت الذي ضغطت فيه الجماعات الإسلامية على هذا الشص في محاولة لاقتناص حلق النسق، وإرغامه على الإقرار الفوري بتطبيق الشريعة، فانتقلت معركة

تطبيق الشريعة من البرلمان إلى المساجد والشوارع (المسيرة الخضـــراء في أيـــار ١٩٨٥، حرق أندية الفيديو والبارات والأضرحة، أسلمة السلوك الاجتماعي والأخلاقي والقيمـي للمجتمع وفرض سلطة دينية على أنماط الرمزية تحت اسم الأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر)، بينما اعتبرت "جماعة الجهاد" أن تلويح النظام بتطبيق الشريعة هو مـــن قبيـــل المراوغة، وأن الحل يكمن بإسقاطه.

لقد أدى ذلك إلى شعور التيار الإسلامي بإقتداره، واختبـــار قوتـــه، فحوّلـــت الجماعة الإسلامية مساجدها بين عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٥ إلى منابر ضغط إسلاموية على السلطة، مما دفع هذه الأخيرة لضم بعض هذه المساجد إلى وزارة الأوقاف. وقـــد أدى ذلك إلى صدامات حادة ما بين الشرطة والجماعة في مدن الصعيد. إذ توسعت الجماعـــة الإسلامية خلال الفترة الواقعة بين الإفراج عن أميرها عمر عبد الرحمن في عـــام ١٩٨٤ وبين تقديمه لمحاكمة ثانية في عام ١٩٨٩ بتهمة تجمهر مسلح، بالتطبيق العنيف لمبدأ تغيير المنكر باليد. ويمكن تنميط الأشكال المتواترة لهذا التطبيق بـــ: الاعتداء علـــى حفـــلات الزفاف وتعطيل الحفلات الفنية والموسيقية والمسرحية وحفلات التعارف والتخـــرج في الجامعة وحرق محلات بيع الخمور وتحطيم السيارات التي تنقل صناديق البيرة وإشـــعال النيران في بعض دور السينما ومحلات الفيديو وإثارة اضطربات جامعية[٣٦].

من الملاحظ أن جميع هذه الأعمال المتواترة تقع في إطار مـــا يمكننـــا تســـميته بتواترات نسق القيم، ومحاولة الجماعة الإسلامية أسلمة نظامه الرمزي والسلوكي. وأدى غض الأجهزة الأمنية نسبياً لنظرها عن هذه الاستفزازات إلى تعزيز شـــعور الجماعـــة باقتداءها وهيمنتها، إلا أن مظاهر الاستنفار الأمني كل يوم جمعة حول المساجد، لا سيما حول مسجد الشهداء في الفيوم الذي يخطب فيه عبد الرحمن، هيـــأت إطـــاراً مســـبقاً ومتحفزاً للاصطدام. وقد حصل هذا الاصطدام في نيسان ١٩٨٩ حين طوّقت الشـــرطة مسجد الشهداء، ومنعت المصلين من التظاهر، فتحولت التظاهرة المزمع القيام بهـــا إلى

حادث شغب، رمي فيه رجال الشرطة بالطوب والحجارة وتخلله إطلاق عيارات نارية، فأحيل عبد الرحمن مع ٤٩ من أتباعه إلى المحاكمة وأفرج عنه عام ١٩٩٠ ليحصل في تموز من العام نفسه على تأشيرة دخول إلى الولايات المتحدة الأميركية. وقد حاولت السلطة أن تتخلص من الرجل الثاني في الجماعة بعد مغادرة عبد الرحمن إلى أميركا، فاغتالت الدكتور علاء محي الدين المتحدث باسم الجماعة ونسبت العملية إلى منشقين عن الجماعة. وردت الجماعة على ذلك باغتيال الدكتور رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب في ١٢ ت١ ١٩٩٠ فـ"انفجرت بحار العنف وأصبح الضرب في سويداء القلب سياسة ثابتة" على حد تعبير منتصر الزيات.

٢- الدفاع الشرعي الخاص أو دفع الصائل:

شكّل اغتيال الأجهزة الأمنية للمتحدث الرسمي باسم الجماعة، نقطة تحول خطيرة في مؤشر العنف. واعتبرت الجماعة الإسلامية نفسها ضحية من ضحايا سياسة منهجية تستهدف تطويقها وتفكيكها وتصفية كوادرها جسدياً، فأصدرت في تموز ١٩٩١ كراساً بعنوان "حتى متى" يتحدث عن "مطاردة الشباب المسلم والزج به في غياهب السجون" و"عن التعذيب الذي أصبح عادة يومية في أقسام الشرطة ومباني مباحث أمن الدولة والأمن المركزي، وعن تعذيب الزوجات والأمهات" ويتناول الكراس ما أسماه بـ"تداعيات الصراع" مشيراً إلى أن "سياسة التصفية الجسدية" و"التحفز الأمني" تمارسها الأجهزة الأمنية هي التي أشعلت الصراع وفجرته ما بين الدولة والجماعة[٣٧]. وهو نفسه ما يشير إليه اللواء حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق بـ"أن سياسة التصفية الفورية التي وجهت إليها قيادة جهاز الأمن في ذلك الوقت هي التي دعت العناصر "الإرهابية" إلى أن تتجه مباشرة إلى مواجهة الأمن بالسلاح، وهذا الأسلوب في التصفية الجسدية هو الذي وصل بالمواجهة إلى حد الثأر بين البوليس والجماعات"[٣٨].

يعتبر قادة في الجماعة أن مواجهتهم المسلحة مع النظام هي من قبيل "دفع الصائل"، ومن هنا فإن الجماعة حرصت "على عدم توسيع المواجهات مع الحكومة بل العمل على منعها من التمدد والانتقال إلى غير مواقعها التي تنشب فيها" فـ"استمرت محافظة أسيوط في المواجهات ثلاث سنوات كاملة، وبقيت محافظتا المينا وسوهاج الواقعتان على حدودها الشمالية والجنوبية بمنأى عن هذه المواجهات"[٣٩]. ويعني "دفع الصائل" أو الدفاع الشرعي الخاص فقهياً واجب الإنسان في حماية نفسه أو ماله أو عرضه من كل اعتداء بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء، وقد اتفق الفقهاء على أن "دفع الصائل" واجب على المدافع في حالة الاعتداء على العرض، وأن تاركه يعتبر آثماً مستحقاً للعقوبة الآخروية[٤٠]. ومن هنا تسللت كوادر الجماعة المدربة في أفغانستان بقيادة طلعت ياسين همام إلى مصر في أواخر عام ١٩٩١ لتعبئ الجماعة عسكرياً في عملية "دفع الصائل" أو "المعتدي" الذي هو هنا السلطة عموماً وجهاز الشرطة والمباحث خصوصاً. وأصدرت الجماعة في ٢١ نيسان ١٩٩٢ بياناً حذّرت فيه الرئيس المصري من استمرار سياسة الحرب ضدها ووصفت نظامه بأنه في "النزاع الأخير"[٤١]، وشنت هجمات عاتية خلال هذا العام، حيث كان معدل العنف قتيلاً كل أربعة أيام وجريحاً كل يومين وحوالي ٢٥ معتقلاً كل يوم[٤٢]. وفي هذا السياق المتوتر والدامي تم إقرار "قانون الإرهاب" في تموز ١٩٩٢.

٣- قانون الإرهاب:

أحيلت بموجب "قانون الإرهاب" أو"قانون الإجراءات الجنائية" قضايا العنف الإسلامي إلى محاكم عسكرية. وقد أبدت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة قلقها مما يتضمنه هذا القانون من أحكام، ومن تعريف فضفاض للإرهاب، وزيادة عدد الجرائم المعاقب عليها بالإعدام[٤٣]. ولم يؤدّ "قانون الإرهاب" إلى إيقاف العنف بقدر ما أطلقه من عقاله وضاعفه، فارتفع عدد ضحايا العنف بين تموز ١٩٩٢

وتموز ١٩٩٥ إلى ٩٦١ قتيلاً بينما كان عدد الضحايا قبل إقرار القانون، أي من نيسان ١٩٨٦ إلى تموز ١٩٩٢ هو ١٣٦ ضحية فقط(٤٤).

سيطر التيار الاستئصالي على وزارة الداخلية في أيار ١٩٩٣ إثر ما يمكن تسميته بانقلاب اللواء حسن الألفي على اللواء عبد الحليم موسى وزير الداخلية وإقالته. وقد كان الألفي ممثلاً تاماً للتيار الاستئصالي، الذي أطلق عنف جهاز الدولة ضد المعارضين الإسلاميين إلى أقصاه، فانطلق عقال العنف من جديد، وانضم كل من "جماعة الجهاد" (عبود الزمر وأيمن الظواهري) و"طلائع الفتح-حركة الجهاد" (الدكتور أحمد) المنشقة عن "الجهاد" لأول مرة إلى العمليات المسلحة ضد السلطة، فكانت محاولة اغتيال وزير الإعلام بعد ٤٨ ساعة من الانقلاب الذي أتى بالألفي وزيراً للداخلية أول عملية يقوم بها أحد تنظيمات جماعة الجهاد منذ حادث المنصة عام ١٩٨١، وقد جرت ثلاث محاكمات عسكرية لأعضاء تنظيم "طلائع الفتح" في ت١ ١٩٩٣، وكان عدد المتهمين ١٧٦متهماً. كان استيلاء التيار الاستئصالي على وزارة الداخلية كارثة على مستقبل العلاقة ما بين الدولة المصرية ومحافظات الصعيد، إذ أن ممارسات هذا التيار زجت محافظات الصعيد في نوع من ثأر مع الدولة، تغذيه البنية التقليدية المسبقة لعادة الثأر في الصعيد. فقد بلغ عدد ضحايا العنف والعنف المضاد في عام ١٩٩٣ حوالي ١١٠٦ شخصاً من الشرطة والجماعات والمدنيين. وأما عدد المعتقلين فبلغ ١٧١٩١ معتقلاً، ويبين تقريرٌ آخر أن مكتب التظلمات لدى النائب العام تلقى خلال عام ١٩٩٣ حوالي ٢٩ ألف تظلم في أوامر الاعتقال(٤٥).

اعتبر التيار الاستئصالي عام ١٩٩٤ عام الحسم ضد الجماعات، وتبنت الدولة المصرية نفسها نظرية هذا التيار المهلكة التي تضع جميع الإسلاميين بمن فيهم الإخوان المسلمين في سلة واحدة، وتنكر جدوى الحوار معهم، وتطرح سياسة الضربات الوقائية المستمرة، والتصفية الجسدية الفورية للمطاردين. وادعى وزير الداخلية في شباط ١٩٩٥

أنه تم القبض على ٩٦% من المتهمين بقضايا الإرهاب، وأن الأمن تمكن من اختراق البنية التنظيمية القاعدية للجماعات وتفكيكها، بحيث لم يتبق هناك سوى بعض الفلول. وقد مدت الجماعات الراديكالية نشاطها إلى الخارج، فقامت في أواخر حزيران ١٩٩٥ بمحاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا، وهاجمت خلال عام ١٩٩٥ الملحق التجاري المصري في سويسرا وموظفة دبلوماسية في مدريد والسفارة المصرية في باكستان، في حين تمكنت الدولة عبر اتفاقاتها الأمنية الإقليمية مع بعض الدول العربية من استعادة ٦٨ متهماً كانوا يقيمون في ثلاث دول عربية. إلا أن التيار "الاستئصالي" خلافاً لمزاعمه لم يستطع أن يوقف العمليات العنيفة، بل بات واضحاً أن النظام والمعارضين الراديكاليين الإسلاميين قد تورطوا في مجابهة يائسة، ليس هناك أفق منظور لنهايتها. وكانت مجزرة الأقصر التي نفذتها كتيبة طلعت ياسين همام للجماعة الإسلامية في ١٧ ت٢ ١٩٩٧(٤٦) ضد السياح الأجانب تعبيراً كارثياً مدمراً عن هذه المجابهة. غيرت فيه الجماعة الإسلامية سياستها جذرياً من ضرب السياحة إلى ضرب السيّاح.

٤- بنية العنف والعنف المضاد:

اكتسب انشقاق تنظيم الجهاد إلى "جماعة الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" طابعاً جهوياً، فتمركزت "الجماعة الإسلامية" في مدن الصعيد وعرفت بـ"أخوة قبلي" بقدر ما تمركزت "جماعة الجهاد" ثم "طلائع الفتح" في القاهرة الكبرى وعرفت بـ"أخوة بحري". من هنا تركزت عمليات الجماعة الإسلامية حتى عام ١٩٩٣ في مدينة أسيوط ثم بدءاً من عام ١٩٩٤ في محافظة المنيا. إذ تتميز محافظات الصعيد لا سيما أسيوط بطبيعتها الجغرافية التي تساعد على شن حرب العصابات. في حين انحصرت عمليات "جماعة الجهاد" و"طلائع الفتح" في القاهرة الكبرى. وفي حين اقتصرت الجماعة الإسلامية على استخدام الأسلحة الآلية الفردية فإن جماعة الجهاد استخدمت أسلحة أكثر ثقلاً وتأثيراً. واستهدفت الجماعة الإسلامية في إطار نظرية "دفع الصائل" الفقهية بشكل عشوائي

رجال الأمن من صغار الضباط والرتباء والعناصر بقدر ما استهدفت جماعة الجهاد المسؤولين السياسيين الكبار في الحكومة. أما عمليات الخارج فغلب عليها الأسلوب العسكري المتقدم لجماعة الجهاد. ومن هنا أثار إعلان الجماعة الإسلامية عن مسؤوليتها عن محاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا، وترحيب جماعة الجهاد بعد يومين بالعملية من دون تبنيها أسئلة عن مدى علاقة الجماعة الإسلامية فعلياً بهذه العملية، إذ تعكس أسلوب الجهاد أكثر مما تعكس أسلوب الجماعة من ناحية التقانة والتخطيط والتنظيم. أو أن الجماعة تمكنت من خلال قواعدها في أفغانستان والسودان من تدريب مجموعات كوماندوس خاصة. أما أعمال التفخيخات والتفجيرات في أماكن تجمع المدنيين (مقهى وادي النيل، ونفق الهرم والأزبكية وشبرا وغيرها) فقد نفت الجماعة الإسلامية مسؤوليتها عنها، واتهمت بها شبكات أجنبية استخبارية تعمل في مصر لا سيما الموساد، بينما ربطتها أجهزة الأمن بمجموعة منشقة عن "الجماعة الإسلامية" تحمل اسم "التصاحب العادل"(٤٧).

تميز عنف جماعة الجهاد بسمات العنف المنظم والمحدد الوظائف بشكل مسبق بقدر ما تميز عنف الجماعة الإسلامية بالعشوائية والانتقالية والثأرية أو الدفاعية، إذ كان الوضع العسكري للجماعة على مدى النصف الأول من التسعينات وضعاً دفاعياً أكثر منه هجومياً. ويمكن حصر نوعية العمليات العسكرية المتواترة التي تبنتها الجماعات الراديكالية الثلاث (الإسلامية والجهاد وطلائع الفتح) بمهاجمة كمائن الأمن ورجاله وسياراته بهدف الثأر أو الدفاع أو الحصول على الأسلحة أو هز هيبة الأمن والسلطة، واغتيال "المرشدين" أي مخبري الأمن، ومهاجمة بعض المؤسسات والبنوك، ومحلات الصيَّاغ المسيحيين، واستهداف السياحة، واغتيال أو محاولة اغتيال المسؤولين السياسيين والأمنيين الكبار في الدولة، واغتيال أو محاولة اغتيال بعض المثقفين العلمانيين والكتاب(٤٨)، ونشر دعوى الحسبة ضد المثقفين والكتاب في سياق جو التحفز

والتعصب ما بين الإسلاميين والعلمانيين، وضرب القطارات ومحطات سكة الحديد. أما نوعية العنف المضاد الذي يرتبط باحتكار الدولة لـ"شرعية" العنف، فقد حكمته استراتيجية مبادأة الجماعة الإسلامية خصوصاً والجماعات الإسلامية عموماً بالهجوم وتصفية كوادرها. وتتحدد المظاهر المتواترة لهذا العنف بـ: اغتيال بعض قادة الجماعات، والاعتقال المتكرر لمن صدرت بحقهم قرارات قضائية بالإفراج، وباتباع سياسة العقاب الجماعي، والاعتقال العشوائي لألوف المواطنين، وحجزهم في معسكرات مركزية جماعية، واحتجاز أهالي المطلوبين كرهائن، وإزالة الأكشاك الصغيرة في بعض مدن الصعيد بدعوى مساندتها لـ"الإرهابيين"، وإرغام سيارات الأجرة على العمل بالسخرة في الحملات الأمنية، وفرض حظر التجول على المدن والقرى، والتمشيط العام للمدن والأحياء، وإغلاق المحلات التجارية، والتعذيب المنهجي للرهائن والمعتقلين بمن فيهم أطفال وفتيات حتى الموت، واعتقال المواطنين الذين يرفضون العمل كمرشدين أو مخبرين للأمن، واتساع التعذيب داخل السجون، وتحريض المعتقلين الإسلاميين، وتحويل المتهمين إلى محاكم عسكرية، والإفراط بإصدار عقوبات الإعدام، وإتلاف ما لا يقل عن ٢٢ ألف فدان من زراعات القصب بمحافظات الصعيد تستخدمها الجماعة الإسلامية كمخابئ لها، وتنفيذ سياسة الإعدام خارج القضاء بكافة الملاحقين، وتصفيتهم في مواقع التوقيف أو المداهمة أو الاعتقال.

لقد تميزت العلاقة ما بين العنف والعنف المضاد بأنها علاقة طردية (إيجابية) أو تبادلية. فقد ارتفعت معدلات العنف طرداً مع زيادة معدلات العنف الرسمي الذي حكمته سياسة استئصال الجماعة الإسلامية وتصفيتها. فقد أدت هذه السياسة العاتية بشكلٍ تلقائي إلى ارتفاع معدلات المواجهات والملاحقات والمداهمات وبالتالي التصفيات، لا سيما وأن "الجماعة الإسلامية" علنية المقرات والأشخاص والملاجئ والمساجد، مما جعلها بحكم المكشوفة والمهيئة في كل لحظة لتلقي الضربات. وقد أرغم

ذلك العناصر المكشوفة الفارة أو المطلوبة على الدخول في مجابهة يائسة حتى الموت. ذلك أن عنف الجماعة الإسلامية في الوجه القبلي لم يرتبط بأية استراتيجية سياسية بقدر ما ارتبط باستراتيجية "دفع الصائل" الدفاعية أو الثأرية، في حين أن عنف الجهاد وطلائع الفتح في محافظات الوجه البحري انطلق من سياسة مسبقة تقوم على ما يسميه التنظيمان: الجهاد والطلائع بتثوير المدن. وربما كانت عملية الأقصر في ١٧ ت٢ ١٩٩٧ أول عملية سياسية للجماعة الإسلامية، بمعنى أنها ارتبطت بمواقف سياسية محدودة، إلا أن الوجه السياسي للعملية لم يبرز بقدر ما برز وجهها الدموي المريع.

سادساً- الحوار المبتور وآفاقه

حاول الرئيس مبارك أن يؤسس حكمه في الثمانينات على شرعية جديدة تقوم على الحوار الوطني، وتفكيك حدة التوتر الاجتماعي والسياسي، وإيجاد محلٍ فعلي وإن لم يكن رسمياً للإسلاميين في النسق التنافسي – التعددي النسبي المصري. واستصدرت أجهزته توصية من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بـ"إجراء حوار مع تنظيم الجهاد داخل الأسوار"، إلا أن جماعة الجهاد رفضت الحوار وأعلنت أن "طريق الجهاد هو لغة الحوار الوحيدة"(٤٩). في الوقت نفسه الذي رفض فيه الشيخ عمر عبد الرحمن الانضمام إلى قائمة "التحالف الإسلامي" مع حزب العمل في انتخابات مجلس ١٩٨٧، وأعلنت الجماعة الإسلامية التي يقودها "الحرب على مجلس الشعب"(٥٠) واعتبرته مجلساً كفرياً.

تشكل المواجهة مع النظام جزءاً من الإيديولوجيا الحركية للجماعات الإسلامية الراديكالية. إلا أن الجماعة الإسلامية وإن كانت لا تستبعد الجهاد أعطت الأولوية في هذه المواجهة لأسلوب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بقدر ما علّقت جماعة الجهاد ثم تنظيم "طلائع الفتح" المنشقة عنها هذا الأسلوب وأعطت الأولوية المطلقة لمواجهة النظام بالعنف. إن الجماعة الإسلامية شعبوية علنية لا تكفّر الدولة بل رأسها في حين أن

جماعة الجهاد وطلائع الفتح تنظيمان نخبويان سريان يكفّران الدولة من رئيسها إلى جنود الجيش والشرطة وإن كانا يستهدفان في أعمالهما رؤوس النظام دون غيرهم. إلا أن هذه الراديكالية لم تنفِ قبول جماعة الجهاد نوعاً من هدنة مشروطة مع النظام، على خلفية تدهور العلاقة ما بين الجماعات الراديكالية والنظام ووصول العنف والعنف المضاد بينهما إلى أعلى معدلاته إثر إصدار "قانون الإرهاب". ومن هنا تولى ما عرف باسم "لجنة المصالحة" أو "الوساطة" أو "الفئة الثالثة" تنظيم الحوار ما بين جماعة الجهاد والنظام، وأدت سياسة الحوار هنا في نيسان ١٩٩٣ إلى انخفاض أعمال العنف بشكلٍ ملحوظ. وقد حددت وزارة الداخلية ثلاثة شروط للحوار هي: وقف الاعتداءات على المنشآت السياحية والحكومية ورجال الأمن والمسؤولين فوراً، ووقف كل الاتصالات مع الخارج، والتخلي فوراً عن فكرة إسقاط النظام، أما مطالب قادة الجماعات فتلخصت في: الإفراج عن ممثلين لكل الجماعات في قضايا محددة في السنوات العشر الأخيرة، ووقف وصف الجماعات بالتطرف والإرهاب، ووقف حملات الاعتقال والاعتداء على الحريات الشخصية، وإطلاق النار على الإسلاميين.

وما كادت "لجنة المصالحة" تصوغ اتفاق التفاهم حتى وقع في الداخلية المصرية ما يمكننا تسميته بانقلاب داخلي، أقال اللواء عبد الحليم موسى واستبدله باللواء حسن الألفي. وبرَّر صقور الداخلية انقلابهم بأن الوزير تخطى صلاحياته وأجرى اتصالات من تلقاء نفسه مع قادة الجماعات دون الرجوع إلى رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الوزراء(٥١). وقد عبَّر هذا الانقلاب بشكلٍ أساسي عن سيطرة ما يمكننا تسميته بالتيار "الاستئصالي" في الجهاز الأمني المصري على وزارة الداخلية وأجهزتها، ورسَّم مرحلة عاتية في المجابهة ما بين النظام والإسلاميين، وكانت مجزرة الأقصر في ت٢ ١٩٩٧ من أوخم نتائجها. فقد كان الألفي ممثلاً تاماً لذلك التيار الذي قام على مبدأ رفض الحوار مع كافة الجماعات الإسلامية بما فيها تلك المعادية لـ"الإرهاب" مثل الإخوان المسلمين،

وعلى سياسة مباداة أعضاء الجماعات بالمداهمة والتصفية. فتورطت الجماعات والنظام في مجابحة يائسة. من هنا أوصى ستة من قادة الجماعات الذين يمثلون بشكلٍ أساسي القيادة التاريخية للجماعة الإسلامية(٥٢) قيادة الخارج بوقف إطلاق النار مقابل تحقيق مطالب الحد الأدنى وهي الإفراج عن المعتقلين، ووقف إحالة المتهمين الإسلاميين إلى محاكم عسكرية وإعادة مساجد الجماعة إليها. أما مطالب الحد الأعلى فكانت مطالب سياسية وتضمنت: تطبيق الشريعة الإسلامية كاملة، ووقف التطبيع مع الكيان الصهيوني، وإلغاء كافة الاتفاقات الموقعة معه ومن بينها كامب ديفيد(٥٣). وقد رفض الألفي أي تعاطٍ مع هذه المبادرة، وقامت أجهزته بقتل ١٣ مطارداً من أعضاء الجماعة في محافظة المنيا، وردت الجماعة بين آب وتشرين الثاني بسلسلة عمليات وصلت إلى ذروتها بمجزرة الأقصر.

إن مبادرة القادة التاريخيين المعتقلين هي نوع من توصية موقوفة على قرار قيادة الخارج. وقد أثارت لغطاً وردود أفعالٍ مختلفة داخل الجماعات الراديكالية الثلاث، إلا أنه يجب القول إنها ورغم أن عبود الزمر (جماعة الجهاد) وقّع عليها فإنها تعكس بشكل أساسي رأي الجماعة الإسلامية، الذي صادق عليه الشيخ عمر عبد الرحمن فيما بعد من معتقله. ويتلخص رأي الجماعة في أنها بقبول هذه التوصية لا تطرح تغييراً في سياستها بقدر ما تعود إلى سياستها الأصلية الدعوية، إذ أنها تعتبر نفسها مستدرجة إلى أعمال العنف ومضطرة إليه ضمن حق الدفاع الشرعي الفردي المسمى فقهياً بـ"دفع الصائل". وربما كان سيترتب على قبول السلطة بالتعاطي مع هذه المبادرة، حدوث انشقاق داخل الجماعة الإسلامية بشكلٍ خاص، إذ أن موقف الجماعتين الأخريين وهما "جماعة الجهاد" (الدكتور أيمن الظواهري) و"حركة الجهاد-طلائع الفتح الإسلامي" يقع في فضاء رفض أي تعاطٍ أو حوارٍ مع النظام. وجاءت في هذا السياق مجزرة الأقصر التي قامت بها "الجماعة الإسلامية"، وكانت تهدف في الأساس إلى احتجاز السياح كرهائن مقابل

المطالبة بالإفراج عن الشيخ عمر عبد الرحمن المعتقل في أمريكا بتهمة التآمر لتفجير مركز التجارة الدولي في نيويورك في شباط ١٩٩٣ و"عن القيادات التاريخية للتنظيم من الموجودين في السجون المصرية"(٥٤). وقد أتبعت الجماعة العملية بإعلان عن استعدادها لوقف إطلاق النار من طرف واحد مقابل الإفراج عن المعتقلين وقطع العلاقات مع إسرائيل وإعادة الشيخ عمر عبد الرحمن إلى مصر(٥٥)، مما يرجّح تبني قيادة الخارج للجماعة الإسلامية لمبادرة قادتها التاريخيين في المعتقل. فهل مجزرة الأقصر بهذا المعنى استمرار لتلك المبادرة ؟ وهل تحتمل إقالة الألفي إرساءً لتعاطٍ جديد ما بين النظام والجماعات الإسلامية الراديكالية، يتخطى النظرية الأمنية الاستئصالية التي لم تأتِ سوى بالوبال على الجميع ؟

مهما يكن الأمر فإن هذه العملية – المجزرة تمثل منعطفاً خطيراً في عنف الجماعة الإسلامية ينقله من حدود العنف العشوائي غير المنظم سياسياً والمرتبط بمفهوم "دفع الصائل" أو ردّ الاعتداء إلى حدود العنف الإرهابي المرتبط بأولويات سياسية محددة. وهي في ذلك تسمح بالحديث عن نوعية عنف الجماعة الإسلامية ما قبلها وأشكالها النوعية المختلفة والمحتملة ما بعدها، وتضع المستقبل في دائرة الاحتمالات.

الهوامش

(1) بخصوص البلاغات المقدمة للنيابة وأقوال سيد قطب التي تبين ذلك انظر، سامي جوهر : الموتى يتكلمـــون، المكتـب المصـري الحديث، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٠١-١٩٩ .

(2) د. رفعت سيد أحمد : النبي المسلح (١)، الرافضون، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ك٢ ١٩٩١، ص ١٩ .

(3) د. رفعت سيد أحمد : الحركات الإسلامية في مصر وإيران، دار سينا للنشر، ط١، ١٩٨٩، القاهرة، ص ١١٠ - ١١١ .

(4) انظر النص الكامل لوثيقة صالح سريّة «رسالة الإيمان» ١٩٧٣، عند سيد أحمد، النبي المسلح (١) مصدر سبق ذكـره، ص ٣١ - ٥٢ .

(5) هالة مصطفى : جماعات العنف الإسلامي في مصر، مجلة معلومات، العدد ٣، بيروت، دون تاريخ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(6) المصدر السابق، ص ٥٧ .

(7) قرر ستة من أعضاء هذه الجماعة يومئذ الاعتصام والإضراب عن الطعام في مكتب عميد كلية الهندسة إلى أن يفرج عن طالب من زملائهم. قارن مع محمد طويل، برلمان الثورة، ج٢، مكتبة مدبولي، دون تاريخ، ص ٥٢٣ .

(8) منتصر الزيات (مقابلة أحمد الشريف)، المحرر نيوز، العدد ٩٦، تاريخ ٢-٨ تموز ١٩٩٧، ص ١٠ .

(9) د. عبد العاطي محمد أحمد : الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، ط١، مركز الأهـــرام للترجمـة والنشـر، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

(10) عادل حمودة : قنابل ومصاحف: قصة تنظيم الجهاد، دار سينا للنشر، ط٣، ١٩٨٥، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(11) مقابلة شخصية في ١٩٩٦/١٢/٦ مع أبو أحمد عصام أحد قادة تنظيم "الطلائع" الجهادي السري في مصر في السبعينات.

(12) منتصر الزيات، مصدر سبق ذكره، ص ١٠ .

(13) عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦ .

(14) الزيات، مصدر سبق ذكره، ص ١٠ .

(15) قارن مع التركيب الهيكلي لتنظيم الجهاد، أعده رفعت سيد أحمد، إشكالية الوحدة والاختلاف في الحركات الإســـلامية، غـير منشور، ص ٣٩ .

(16) نعمة الله جنينة : تنظيم الجهاد، كتاب الحرية، العدد ١٨، ١٩٨٨، عرض جمال الشرقاوي، قضايا فكريـــة، الكتــاب الثـامن، أكتوبر ١٩٨٩، ص ٣٣٩ .

(17) انظر النص الكامل لوثيقة "الفريضة الغائبة"، عند: سيد أحمد، النبي المسلح (١)، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٤٩ ، قـارن مع تحليل محمد أركون للوثيقة في: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لنـدن، ١٩٩٠، ص ١٨٠ - ١٨٧ ومع تحليل د. عبد الله فهد النفيسي، تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجـــزة، مجلـة العلـوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد ٢٣، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥، ص ٢٥ - ٣٠ .

(18) حول الأساس الفكري لهذه الجماعة انظر وثيقتها "وثيقة الخلافة" نشر نصها الكامل، رفعت سيد أحمـــد، النـــبي المســـلح (٢)، الثائرون، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ك٢ ١٩٩١، ص ١١٥ - ١٦٠ . وانظر أيضاً النص الكامل لأقوال واعترافـــات

شكري أحمد مصطفى أيد الجماعة أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا ١٩٧٧، النبي المسلح (١)، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣ - ١٠٩ .

[١٩] أسامة حميد : حول الناصرية والإسلام من منظور جماعة الجهاد الإسلامي، نشره سيد أحمد في النبي المسلح (٢)، المصدر السابق، ص ٢٨٨ (حميد هو أحد منظِّري جماعة الجهاد) .

[٢٠] فرع الوجه القبلي للجماعة الإسلامية، وثيقة حتمية المواجهة، المصدر السابق، ص ٢٤٦ .

[٢١] انظر ملف هذه القضية في بيانات سيد أحمد، المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١١١ .

[٢٢] هم اللواء حسن أبو باشا واللواء النبوي إسماعيل وزيرا الداخلية سابقاً ومكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور .

[٢٣] سلسلة نشرات جماعة الجهاد، النشرة العاشرة، كشف شبهة متعلقة بالولايات الدينية - بيان بطلان ولاية الضرير، بإشراف أيمن الظواهري، دون مكان، دون تاريخ، ص ١ - ٥ .

[٢٤] حول الموقف الفقهي لجماعة الجهاد انظر ما كتبه مرشدها الفقهي عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ج١، دون دار نشر، دون مكان، ط٢، ١٤١٥، ص ٣٥٨ - ٣٦١ .

[٢٥] انظر المصدر السابق، ص ٦٥٥ قارن مع عمر عبد الرحمن، كلمة حق (نسختنا دون مكان، دون تاريخ) رد الدكتور عمر على افتراءات النيابة، ص ١٠٣ - ١٠٤ حيث يصف جماعات التكفير بـ"المنحرفين" .

[٢٦] هالة مصطفى : جماعات العنف الإسلامي في مصر، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩ .

[٢٧] الجماعة الإسلامية، وثيقة حتمية المواجهة، نشر سيد أحمد نصها الكامل، النبي المسلح (٢)، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

[٢٨] المصدر السابق، ص ٢٥٩ و ٢٧٠ .

[٢٩] عبد القادر بن عبد العزيز، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨٩ - ٥٩٠ .

[٣٠] المصدر السابق، ص ٦٥٢ - ٦٥٥ .

[٣١] جماعة الجهاد، السرية في العمل الإسلامي، سلسلة نشرات المجاهدين بمصر، نشرة رقم ٦، وتعتمد النشرة برمتها على فتاوى الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز .

[٣٢] د. رفعت سيد أحمد : إشكالية الوحدة واختلاف الحركات الإسلامية (مخطوط) مصدر سبق ذكره، ص ٢٧ .

[٣٣] د. أيمن الظواهري : الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً، دون مكان نشر، دون تاريخ، ص ١١٩ قارن مع "الفريضة الغائبة" النبي المسلح (١)، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦ .

[٣٤] أبو الفداء، وثيقة فلسفة المواجهة، أوردها النبي المسلح (٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ قارن مع كمال السعيد حبيب، وثيقة الإحياء الإسلامي من منظور جماعة الجهاد الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٩ - ٢٤٣ .

[٣٥] مقابلة في ٢٠ / ٨ / ١٩٩٧ مع مصدر لم يرغب ذكر اسمه .

[٣٦] عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

[٣٧] تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، دار الأهرام، ط٢، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٨٩ .

[٣٨] محمد مختار مصطفى المقرئ، ملف قنابل حارقة فوق مبادرة الإسلاميين، المشاهد السياسي، السنة الثالثة، العدد ٨١، أيلول ت، ١٩٩٧، ص ١٢ .

[٣٩] نشرة "الاعتصام" الناطقة بلسان الجماعة الإسلامية، أورده محمد حمدي وحمدان العاصي، في الملف السابق، ص ١٠

[٤٠] حول هذا المفهوم انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي، ج٢، ط٢، مكتبة العروبة، القاهرة ١٩٥٩، ص ٤٧٣ - ٤٧٥ .

[٤١] مجلة الأمة، عدد ٥، أيار ١٩٩٢، ص ٩ .

(٤٢) قارن مع عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٩ .

(٤٣) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير عام ١٩٩٤، ص ٢٣٣ .

(٤٤) قارن مع: مركز الدراسات الحضارية، الأمة في عام: تقرير حولي عن الشؤون السياسية والاقتصادية والإسلامية، القاهرة ١٩٩٤، ص ٣٥٠ .

(٤٥) تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٤، ص ٢٤١ و ٢٥١ - ٢٥٢ قارن مع عبد العاطي أحمد، المصدر السابق، ص ٢٣٤

(٤٦) قارن مع القدس العربي، عدد ٢٦٥٤، الأربعاء ١٩ ت٢، ١٩٩٧، ص ١ .

(٤٧) تقرير المنظمة العربية لعام ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٨ قارن مع منتصر الزيات، مصدر سبق ذكره، ص ١٠ .

(٤٨) كان من أخطرها اغتيال الدكتور فرج فودة ثم محاولة اغتيال الكاتب العربي الكبير نجيب محفوظ .

(٤٩) قارن مع: أبو الفداء، وثيقة فلسفة المواجهة، أوردها سيد أحمد في النبي المسلح (٢)، ص ٣٠٥ .

(٥٠) انظر النص الكامل للوثيقة عند سيد أحمد، المصدر السابق، ص ١٨٧ - ١٩٧ .

(٥١) قارن مع تقرير المنظمة العربية لعام ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢ .

(٥٢) هم: كرم زهدي وناجح إبراهيم وعبود الزمر وحمدي عبد الرحمن وفؤاد الدواليبي وعلي الشريف .

(٥٣) قارن مع ملف قنابل حارقة فوق مبادرة الإسلاميين، مصدر سبق ذكره، ص ١١ .

(٥٤) بيان الجماعة الإسلامية، الحياة، عدد ١٢٦٨٢، الأربعاء ١٩ ت٢ ١٩٩٧، ص ٧ .

(٥٥) نشرة أنباء راديو مونتي كارلو في ٢٠/١١/١٩٩٧ .

الفصل الرابع

حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

الأصول - الإيديولوجيا - التحولات

حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين هي إحدى حركات الإحياء الإسلامي بما تحمله من خصائص الحركات الاجتماعية التغييرية التي تسعى إلى الإنتاج الذاتي لمجتمعاتها على مثال جديد وقوى وسلطات جديدة، إلا أن حركة الجهاد تتباين عن واقع حركات إسلامية أخرى، ذلك أن مجال حراكها الاجتماعي والسياسي والنضالي يقع ضمن واقع مخصوص لا يواجه فيه نموذجاً لأحد أنظمة التجزئة العربية أو الإسلامية، بل تواجه كياناً محتلاً لأرض (يقع على هامشه سلطة لم تستوِ بعد). وبذلك يتداخل الديني بالبعدين الوطني والسياسي ضمن واقع اجتماعي غير مستقر يخوض مرحلة تحرر، تقوم فيه حركة الجهاد بدور أساس في إعادة التيار الديني الفلسطيني إلى الفعل داخل الصراع العربي الإسرائيلي، كما تنتهج ممارسة راديكالية وجذرية تجاه كافة السلطات السياسية الراهنة داخل فلسطين إن بالمقاتلة ضد طرف أو "المفاصلة" ضد طرف آخر، وهذه المنهجية الحركية ترتبط بمباني الخطاب الإيديولوجي نفسه، مازجة للبعدين الوطني والإسلامي في معادلة جديدة. أثّرت بشكل حاسم في قرار الإخوان المسلمين بتشكيل حركة حماس وانتزاع زمام المبادرة الكفاحية ضد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين.

الخصوصية الوطنية والكفاحية لحركة الجهاد داخل الواقع الفلسطيني والصراع العربي الإسرائيلي لم يشغلها عن أن تتقاطع فكرياً وسياسياً مع تجارب الحركات الإسلامية الأخرى، بل قدمت رؤيتها لدور الإسلام اليوم كمشروع تجديدي داخل المشروع الإسلامي المعاصر.

سنحاول أن نقارب تجربة حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين في سياقها التاريخي المتعلق بالنشأة والتكوّن، وفي سياقها الفكري وتقاطعها مع تجارب إسلامية أخرى، وفي السياق السياسي والعسكري داخل الصراع العربي/ الإسرائيلي، فما زالت أفكارها وممارساتها حاضرة في الوعي الفلسطيني، وهي تجربة تحتل من الواقع الراهن دوراً أثّر في الماضي القريب وما زال فاعلاً في الحاضر وسيؤثر لاحقاً في نهايات هذا الصراع الذي تمثل فيه فلسطين الدائرة المركزية.

النشأة والتطور

قلق الهوية ومخاض الأسئلة الصعبة:

كان الوفاق بين الديني والوطني ووحدتهما هو عنوان النضال الفلسطيني ضد الاحتلال البريطاني والصهيوني لفلسطين حتى العام ١٩٤٨ ووقوع النكبة التي أدت إلى بروز مرحلة جديدة في تاريخ الشعب الفلسطيني تمايزت خلالها تجربة الحركة الإسلامية والوطنية وأحزابهما المختلفة تبعاً للظروف التي عرفتها القضية الفلسطينية.

ومع بروز المقاومة الفلسطينية على الساحة الأردنية وبعد عدوان حزيران ١٩٦٧[1] بقليل آثرت جماعة الإخوان دخول ميدان الصراع الوطني تحت مظلة حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) فكانت لهم أربع معسكرات قام من خلالها الإخوان بعمليات عسكرية ناجحة داخل الأرض المحتلة[2] دخلت بعدها الحركة الإسلامية ومع

اشتداد نفوذ التيارات القومية واليسارية في العمل الوطني في غياب شبه تام عن ممارسة العمل المسلح.

الغياب الكفاحي للحركة الإسلامية عن القضية الفلسطينية أثار منذ منتصف السبعينات جملة من التساؤلات الحادة لدى بعض الشباب الفلسطيني المنتمي إلى حركة الإخوان المسلمين وبعض المنتمين للتوجه الوطني الفلسطيني انتهت بالجميع كما يصف الدكتور فتحي الشقاقي بالتقائهم «حول قناعة محددة هي وجود نقاط ضعف في المشروع الوطني الفلسطيني تتركز حول الإيديولوجية السياسية الوطنية التي استبعدت الإسلام من محتواها الفكري. في الوقت نفسه أدرك هؤلاء إشكالية الحركة الإسلامية التقليدية التي كانت غائبة عن المسألة الفلسطينية طيلة سنوات الخمسينات والستينات والسبعينات»[3].

كان السؤال الفلسطيني وحدود إجابته داخل الإسلام كما يتضح من كتابات الجهاد الإسلامي هو الجوهر الأساس في مرحلة المخاض الفكري والسياسي للحركة، وهو السؤال الذي انبنت عليه لاحقاً إيديولوجيا حركة الجهاد الإسلامي ومبرر وجودها في فهمهم الإسلام كدين وهوية نضالية وسياسية، ولفلسطين كقضية مركزية للمشروع الإسلامي المعاصر، وللجهاد كأداة استراتيجية لتحرير فلسطين.

كان تأسيس الجهاد الإسلامي في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات «أول محاولة حديثة لإعادة الوحدة بين الديني والسياسي والوطني على الساحة الفلسطينية منذ أن غابت تلك الوحدة عام ١٩٤٨، وأول تنظيم خارج إطار الوطنية الفلسطينية يضع مقاومة الاحتلال على رأس أهدافه»(4) وأما المؤثرات والعوامل المحيطة سواء في الساحة الإقليمية أو الفلسطينية التي سارعت في تبلور حركة الجهاد الإسلامي وإنضاج معالم إيديولوجيتها الكفاحية وهويتها الوطنية، فهي:

– فشل الاستراتيجيات المختلفة في تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي (قومية عربية

- وطنية فلسطينية - مبادرات دولية)، وكان قد نظّر أنصار وأتباع الاتجاه الإسلامي إلى هزيمة العام ١٩٦٧ كعنوان أولي على فشل ما أسموه بـ"البدائل اللاإسلامية".

- انبعاث حركات الإحياء الديني في العالم العربي/ الإسلامي والتي أكدت الطابع الشمولي للإسلام ومركزيته في حياة الشعوب الإسلامية، وشكلت الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩ وما رافقها من أحداث مصدر إلهام ومحفز لانتشار نمط الإسلام الكفاحي في أرجاء العالم العربي والإسلامي بما فيها فلسطين.

- الموقف السلبي الذي اتخذته حركة الإخوان المسلمين من قضية الكفاح المسلح ضد إسرائيل.

- استمرار الاحتلال الإسرائيلي الذي ألهب إحساس السكان الفلسطينيين بالمرارة والثورة مغذياً عبر ممارساته مناخاً من الراديكالية الإسلامية في أوساط الجيل الجديد (5).

على خلفية هذه العوامل المشار إليها تبلور مشروع الجهاد الإسلامي الفلسطيني عبر الحوار الموسّع الذي دار بين أولئك المؤسسين من الطلبة الفلسطينيين الذين كانوا يتابعون دراساتهم الجامعية في مصر. والذين انتهوا إلى حل سؤالهم/ الإشكالية في تحديد هويتهم والإجابة على سؤال الواقع الوطني في وجود وطنيين بلا إسلام وإسلاميين بلا فلسطين، معتبرين أن حركتهم جاءت حلاً لهذا السؤال/ المشكل، عبر كشف الأبعاد القرآنية والتاريخية والواقعية للمسألة الفلسطينية وتبني شعار استراتيجي مفاده أن «القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية/ للأمة الإسلامية» (6).

ولكن حركة الجهاد وفي نزعتها على تأكيد خصوصية وفرادة طرحها السياسي من جهة واستقلاليتها التنظيمية من جهة أخرى تستدرك ما يمكن أن يثار من التركيب والوسطية في أفكارها أو تبعية أفرادها لأصول تنظيمية سابقة فتؤكد قائلة: «لم نكن وسطاً حسابياً بين الإسلام والوطنية، بل جدلاً ممتد من «المطلق إلى التاريخ، ومن القرآن إلى فلسطين» وأنهم لم يكونوا امتداداً أو انشقاقاً تنظيمياً لأحد أو عن أحد، ولم يجتمع

عشرة أو عشرون من مثقفي الطبقة الوسطى ليشكلوا حزباً فوقياً أو لم يكونوا «جبهة شعبية، تخرج من حركة القوميين العرب ولا (فتح) تخرج من رحم الإخوان المسلمين وبقايا (الأحزاب الوطنية)، وأنهم لم يخرجوا من (تنظيم) الإخوان المسلمين مع أن التجربة الإسلامية الحديثة والمعاصرة كانت من أهم العوامل المؤثرة في التأسيس[7].

مصر: تنظيم «الطلائع الإسلامية»

كان الحوار الفكري والسياسي -المشار إليه- في السبعينات في أوساط بعض الشباب الفلسطيني أثناء دراسته الجامعية في مصر يتحول إلى مناخ سياسي انبثقت عنه نواة تنظيمية تأسيسية قادها الدكتور فتحي ابراهيم الشقاقي[8] الذي كان قد دخل مصر طالباً في العام ١٩٧٤ واستمر فيها حتى العام ١٩٨١، وقد شكلت محافظة الزقازيق حاضنة النواة الأولى للتنظيم الذي انتقل في سنوات قليلة إلى باقي المحافظات ذات الوجود الطلابي الفلسطيني وأهمها القاهرة والإسكندرية، وقد بدا تأثير الشقاقي في هذه المرحلة واضحاً على هؤلاء الشبان، وكان من حول الشقاقي في الفترة الأولى هذه ثلاث فئات: الأولى من حسموا خيارهم مع خيار الجهاد الذي كان ينظّر له الشقاقي، والثانية تيار بقي داخل تنظيم الإخوان المسلمين (الفلسطيني) إلا أنه كان يشاطر ويشارك الشقاقي آراءه وقد خرج لاحقاً والتحق بالتنظيم الوليد، وتيار الإخوان المسلمين الرسمي الذي بقي متشككاً في نشاط الشقاقي ويناصبه التضييق وصرف الشباب من حوله. وقد عبر الشقاقي لرمضان عبد الله شلح[9]، الأمين العام الحالي لحركة الجهاد عند التحاقه بالتنظيم في العام ١٩٧٨ عن التيارات الثلاث على النحو التالي[10]:

في المرحلة المصرية الأولى مارس الشقاقي دور المؤسس لإيديولوجيا الجهاد في الوقت الذي مارس فيه دور الزعيم التفسيري داخل حركة الإخوان المسلمين، فكان يطلع عناصر الإخوان غير الواعين بأزمة الضبط التنظيمي (بواقعهم) وغير الواعين بالخيارات الثورية المتاحة لهم في مواجهة كل أشكال التنظيم الاجتماعي، إلا أن الدكتور

الشقاقي لم ينجح في محاولاته التوفيقية بين الإسلاميين الفلسطينيين بتياريهما التقليدي المحافظ والثوري المجاهد، واستمرت مصر مسرحاً للصراع والخلاف بين الاتجاهات الثلاثة. رافق ذلك حوار فكري وسياسي شامل حول قضايا متعددة منها الموقف من منهج العمل الإسلامي، والتغيير الاجتماعي، والموقف من فلسطين، والأنظمة العربية والموقف من العالم والواقع والأدب والفن[11]، وقد ترك هذا الحوار بصماته الواضحة على فكر الشقاقي وفلسفته التي حسمت في النهاية وتحديداً في العام ١٩٧٨ لصالح الجهاد الذي شكل نواته التنظيمية من داخل الجامعات المصرية وضمت حوالي ستين كادراً سياسياً[12] إلا أن العلاقة بين التنظيم الوليد وحركة الإخوان بقيت متوترة لاعتقاد الإخوان أن الشقاقي يشكل "تياراً مشاكساً"[13] داخل التيار الديني الفلسطيني إلا أن الأمور كانت قد حسمت بتشكيل أول تنظيم عرف بتنظيم "الطلائع الإسلامية" [14]. وعرَّف بنفسه ورسالته كـ«قوة تجديد داخل الفكر الإسلامي وداخل الحركة الإسلامية على مستوى الفكرة والمنهج والتنظيم وعلى مستوى الأداء داخل فلسطين» [15].

قام تنظيم الطلائع آنذاك بنشاطات تربوية وسياسية وإعلامية عديدة، إذ أصدر نشرة داخلية بعنوان "التغيير" إضافة إلى بعض الكراسات الخاصة بقضايا الفكر والسياسة سواء المتعلقة بالخلاف مع الإخوان المسلمين أو شؤون القضية الفلسطينية، كما قام الشقاقي ورفاقه في جامعة الزقازيق بإصدار مجلة حائط بعنوان "الفرسان" رداً على مجلة الشيوعيين التي سُميت بـ"الجياد". وفي ١٩٧٩/١٢/١٦ أصدر الشقاقي كتابه الأول "الخميني الحل الإسلامي والبديل" إثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران تأييداً لها ودعوة إلى التأسي بتجربتها واعتقل إثر ذلك عدة أيام ثم أعيد اعتقاله في في العام نفسه في سجن القلعة[16]، وقد تعرض تنظيم "الطلائع الإسلامية" إلى حملة اعتقالات شملت محافظات القاهرة والإسكندرية والزقازيق، ووصل عدد المعتقلين إلى ٣٩ طالباً فلسطينياً عدا المصريين[17]، وقد تكشف التنظيم عن بنية دقيقة تتوزع إلى أسر وخلايا لكل أسرة أمير، ولكل محافظة أمير ويرأس التنظيم فتحي الشقاقي مع نائبين آخرين، ويلاحظ أن أغلب

عناصر التنظيم كانت ممن يدرسون في الكليات العملية التطبيقية، إذ بلغوا ٧٠% في حين أن الكليات النظرية (آداب وتربية) بلغت ٢٦% من مجموع التنظيم، وقد تمركز التنظيم في كل من الزقازيق والقاهرة تبعتهما الإسكندرية، ويلاحظ التأثير الكبير لفتحي الشقاقي على المحيط الذي وجد فيه إن في الجامعة حيث يدرس الطب (كان في التنظيم ١٩طبيباً) أو في محل دراسته الزقازيق (٥٥% من التنظيم)[18].

طب	علوم	هندسة	تجارة	زراعة	آداب وتربية	مجهول
١٩	٤	٥	٥	٤	١٤	٢
٣٧ (٧٠%)					٢٦%	٤%

أعضاء تنظيم «الطلائع الإسلامية» من فلسطينيين ومصريين حسب توزعهم على الكليات الدراسية

القاهرة	الزقازيق	الإسكندرية	بور سعيد	مجهول
١٤ (٢٦%)	٢٩ (٥٥%)	٧ (١٣%)	١ (٢%)	٢ (٤%)

أعضاء تنظيم "الطلائع الإسلامية" من فلسطينيين ومصريين حسب توزعهم على المحافظات المصرية

وتكشف التنظيم عن غلبة الأنشطة الفكرية والإعلامية وشكّلت مجلة "المختار الإسلامي" المصرية على مدار ٢٧ شهراً تولى رئاسة تحريرها بشكل سري الشهيد الشقاقي[19] المنبر الإعلامي لأفكار وأطروحات حركة الجهاد في كافة قضايا الفكر والسياسة والجهاد.

كان من أهم المنظرين الذين ساهموا في وضع المرتكزات الفكرية وكتابة الدراسات والمقالات المختلفة إضافة إلى الشقاقي الذي اعتبر القائد المؤدلج والتفسيري لإيديولوجيا "الطلائع" و"الجهاد" كلاً من أحمد صادق[20] الذي أشرف مع الشقاقي على مركز دراسات "المختار الإسلامي" وساهم معه في كتابة العديد من الملفات السياسية

والتاريخية، إضافة إلى كتاباته المستقلة وأهمها دراسة "على أبواب القرن الخامس عشر الهجري" والتي نشرت على حلقات في مجلة "المختار" ورمضان عبد الله شلح الذي أشرف على إصدار النشرة الداخلية للتنظيم المسماة بـ"التغيير" وكتب بعض الدراسات الداخلية كدراسته عن منهج "الإخوان المسلمين" تجاه العديد من القضايا وسميت بـ"وقفات مع الأستاذ عمر التلمساني". وقد اهتم ثلاثتهم بكتابة ونشر القصائد الشعرية والمقطوعات الأدبية.

كما أن أغلب عناصر التنظيم هي «من العناصر الشابة الأكثر استعداداً لمواكبة تيار جديد يقوم على الوعي والمتابعة والمنافسة وكذلك العمل والتضحية، حيث يجري إعداد هؤلاء الأعضاء إعداداً عقائدياً جاداً وهم في غالبيتهم ينحدرون من أصول اجتماعية فقيرة ويتواجدون في الأحياء الفقيرة ومخيمات اللاجئين»[21] كما ويتمتعون بحس نضالي كبير معتبرين أنفسهم طليعة الحركة الإسلامية "طليعة الوعي والثورة" التي يقع على عاتقها النهوض بالمشروع الإسلامي المعاصر وريادته إلى مزيد من التقدم.

وكان من أبرز الأعضاء النشطين تنظيمياً ولعبوا أدواراً سياسية وثقافية بارزة في التجربة الحركية للجهاد الإسلامي داخل فلسطين بعد عودهم من مصر، إضافة لمن تقدمت أسماؤهم ابراهيم معمر، ونافز عزام، وعبد الله الشامي، ومحمد الهندي، وجميل عليان وتيسير الغوطي، وأحمد شاكر[22].

تكشف التنظيم عن علاقات مع الجماعات المصرية وقياداها ومنهم عبود عبد اللطيف الزمر، ومحمد عبد السلام فرج وأسامة حميد وآخرون، وقد كانت هذه الاتصالات سبباً مباشراً في ملاحقة الشقاقي من قبل أجهزة الأمن المصرية فغادر مصر يوم ١٩٨١/١١/١. ويذكر أن تنظيم "الطلائع الإسلامية" ضم في صفوفه ١٣ طالباً مصرياً ممن يدرسون في جامعة الزقازيق موزعين على كليات الطب والهندسة والعلوم والتجارة إضافة إلى أحد المدرسين (23).

إذا كانت المرحلة المصرية من عمر الجهاد الإسلامي قد حددت الملامح الإيديولوجية والسياسية للتنظيم الوليد فإنها -وبالرغم من أهميتها في التأسيس النظري لمشروع الجهاد- تبقى مرحلة تمهيدية أعقبها التأسيس الحقيقي لهذه الحركة داخل فلسطين، هذه المرحلة التأسيسية التي مرت بأطوار ثلاثة هي:

- طور التيار الفكري والسياسي والذي امتد منذ العام ١٩٨٠ حتى العام ١٩٨٣.
- طور ممارسة العمل المسلح وامتدت انطلاقته منذ العام ١٩٨٤ حتى العام ١٩٨٧ وتحديداً حتى ١٩٨٧/١٠/٦ واشتعال الانتفاضة.
- طور الانتفاضة والتي عبرها دخلت حركة الجهاد الإسلامي التاريخ الفلسطيني كرقم سياسي إسلامي فاعل يقتسم المجال الفلسطيني العام مع باقي القوى وفي كافة مجالات النضال السياسي والعسكري والفكري والاجتماعي .. إلخ .

تيار الفكر والسياسة:

بعد عودة واستقرار النواة الأولى (الطلابية) التي تم تشكيلها في مصر إلى داخل فلسطين، والتي بدأت نشاطها داخل الأرض المحتلة منذ العام ١٩٧٩، ولحق بهم الشقاقي في تشرين الثاني ١٩٨١ فاراً من ملاحقة أجهزة الأمن المصرية له. شهدت هذه المرحلة من عمر الجهاد الإسلامي عملاً جماهيرياً وسياسياً وإعلامياً تعبوياً ركزت فيه الحركة على الانتشار الفكري والدعوي ومارست هذه الدعوة في كافة الساحات والأماكن كالمساجد والبيوت والشوارع والمدارس والمعاهد والجمعيات والجامعات والمؤسسات النقابية، واستطاعت تشكيل تيار جماهيري (جهادي) في الشارع الفلسطيني في فترة قياسية، وعاد بذلك النشاط السياسي الإسلامي إلى الضفة الغربية وقطاع غزة بعد غياب شبه تام، إذ اقتصر نشاط الفئات والتيارات الإسلامية المؤطرة مسبقاً على الجانب الديني والأخلاقي[24].

وقد اشتد خلال هذا الطور الخلاف مع التيارات الإسلامية التقليدية وأهمها "الإخوان المسلمون" الذين نظروا إلى التيار الجديد -كما يصف الشقاقي- كبديل عنهم يريد سحب البساط من تحت أقدامهم[25] وفرض هذا التيار الجديد خيار المواجهة مع الاحتلال الإسرائيلي كتحدٍّ يواجه الإخوان المسلمين، فحركة الجهاد بلورت فلسفة جديدة عرضت فيها الحرب ضد إسرائيل كقاعدة ضرورية للصحوة الإسلامية والعودة الكاملة إلى القيم الإسلامية، ففي حين نادى "المجمع الإسلامي" -المؤسسة الاجتماعية المركزية للإخوان المسلمين في قطاع غزة- والعناصر الموالية لمنظمة التحرير الفلسطينية بالقيام بدعاية صريحة لتثقيف الجمهور سياسياً نادى الجهاد الإسلامي بتطبيق فلسفته بأعمال مباشرة ضد الاحتلال بدلاً من الصراع على المؤسسات أو إقامة الجمعيات الخيرية كما يفعل الآخرون[26]. كما اتسم الخطاب الفكري لمن سُمّوا في هذه المرحلة بـ"الإسلاميين المستقلين" و"الحركة الطلابية الإسلامية" و"التيار الإسلامي الثوري" بالبحث عن الاستقلال الوطني واسترداد الهوية لا كمجرد هوية إسلامية وإنما أيضاً كهوية فلسطينية عربية الأمر الذي شكل فارقاً إضافياً لهذا التيار عن التيارات الإسلامية الأخرى في المنطقة[27].

وكما هي سنن الثورات والحركات الكفاحية، فإن أنصار الجهاد الثوريين جاؤوا من القطاع الأكثر نشاطاً ووعياً سياسياً في مجتمعهم، تلك القطاعات التي تعكس فعاليتهم حساسية أكبر وتعرضاً أكثر لقوى التغيير الاجتماعي أو التحديث أو الحرب، وكانت أهم هذه القطاعات عند الانطلاقة هي الطلاب والمثقفين[28]، فتركزت آليات الانتشار الأولى في الأوساط الطلابية التي حملت عبء التبشير بأفكار الحركة، وقامت بدور المحرض لتعبئة قطاعات أوسع من الشعب في سبيل مقاومة الاحتلال الإسرائيلي.

وقد شكلت جامعات الأرض المحتلة في غزة والضفة الغربية الساحة الأبرز في فعاليات الحركة وأنشطتها، ودخلت الحركة انتخابات مجالس الطلبة في الجامعات منذ

العام ١٩٨١-١٩٨٢، وحققت نسباً جيدة على الرغم من الفترة القصيرة على وجـــود الحركة[29]. وبروز كل من الطلاب والمثقفين في الأنساق العليا للزعامة الثورية لحركـــة الجهاد يساعد على شرح نتيجة أخرى يجمع عليها الباحثون حول الثـــورة «فالزعمـــاء الثوريين دون مستوى متوسط العمر لمجتمعهم، ... إنهم عادة في أواخر العشرينات ونادراً أكبر من الأربعين. كما أنهم وتقريباً دائماً من الذكور وغير مقيدين في نشاطهم الثـوري بمسؤوليات عائلية»[30].

كما ركز التيار الجديد في آليات انتشاره على المساجد التي أخذت دوراً بـــارزاً بجانب الجامعات وذلك عبر خطبة الجمعة الأسبوعية والاحتفالات الدينية المختلفة، وأهم هذه المساجد مسجد "السلام" في رفح ومسجد حسن البنّا على شاطئ مدينـــة غـزة ومسجد الرحمن في الشجاعية ومسجد الشهيد عز الدين القسام[31] -في مشروع بيـــت لاهيا في قطاع غزة- الذي تميزت خطب الجمعة فيه «بجرأتها ومنهجيتها وشمولها لكافـــة القضايا على الساحتين الإسلامية والفلســــــطينية»[32] وأصبح الخطاب السياسي جزءاً من خطاب الوعظ الديني في هذه المساجد.

كذلك اهتمت حركة "الجهاد" آنذاك بنشـــر المجـــلات والنشـــرات السياســـية والثقافية[33] فحركت أجواءً واسعة من الجدل السياسي والثقـــافي لم تشـــهده الســـاحة الفلسطينية داخل الأراضي المحتلة، وأصبحت قضية فلسطين ومستقبلها وصراع الخيارات الإيديولوجية حولها مثار نقاش دائم. كذلك حرص التيار الجهادي على إصدار مجموعـــة من الكتيبات[34] ضمن سلسلة "دفاتر إسلامية" وسلسلة "نحو طلائع إسلامية واعيـــــة"، وأعاد طبع كتب عدة لمفكرين إسلاميين مترافقاً هذا النشـــــاط النشـــري والإعلامـــي بالندوات الدينية ودروس العلم والدعوة والتثقيف في المساجد والبيوت والجامعات.

يلاحظ أن حركة الجهاد الإسلامي لم تهتم بتأسيس جمعيات أو مؤسسات ضمـــن آليات انتشارها كدأب الإخوان المسلمين، بل نظرت ضد العمل المؤسساتي وشككت في

جدوى عمل المؤسسات الإسلامية معتبرة إياها هروب طوباوي من الصراع الضروري داخل المجتمع والمتمثل بالصراع ضد القوانين والنظم الجاهلية و«أنها ليست إلا مؤسسات حزبية تكرّس الروح الحزبية وتدعو إلى التنازل في مواجهة ضغط الأنظمة بدعوى الحفاظ عليها»[35] ودعي الجهاد في المقابل إلى اعتبار المسجد مؤسسة للأمة لأنها «المؤسسة الإسلامية النظيفة التي تحوي كافة طبقات الشعب»[36]، ولكن الحركة أفسحت المجال للعمل في المؤسسات النقابية القائمة لإحداث الهوة بين "الطاغوت" والجماهير النقابية وقيادتها، ولكنها اشترطت للعمل النقابي وحدة الحركة الإسلامية ضد "القوى العلمانية" مع الحذر من المراقبة الأمنية لـ"الطاغوت"[37]. وموقف "الجهاد" هذا جعلهم لا يولون كبير اهتمام بمؤسسة "الشباب الإسلامي الفلسطيني الحر" التي كانت تحت سيطرتهم، و لم يحاولوا إنشاء جمعيات أخرى، واقتصروا على تقديم بعض الخدمات الاجتماعية والطبية في إطار مسجد عز الدين القسام الذي ألحقوا به عيادة طبية ونادي رياضي.

والموقف السلبي من العمل المؤسساتي كان انعكاساً للخلاف القديم مع حركة الإخوان المسلمين حول منهج التغيير الإصلاحي الاجتماعي المتبع لديها في ظل الأنظمة العربية، و لم يكن هذا الموقف تعبيراً عن واقع المجتمع الفلسطيني إذ لم يلحظ فيما يبدو اختلاف الواقع السلطوي بين الدول العربية والأرض المحتلة، وحاجة المجتمع الفلسطيني لهيئات ومؤسسات أهلية تحد من آثار الاحتلال.

تنظيم «الطليعة»: بداية المواجهة

«من خلال مستوى احتجاجي عال، ودافع قوي وحركية اجتماعية أفلح هؤلاء الشبان في احتلال مواقع مؤثرة في المجتمع الفلسطيني»[38]، فعملياً كانت غالبيتهم من ذوي الدرجات العلمية في ميادين الطب والتكنولوجيا والعلوم الطبيعية والقانون والتربية والعلوم الإسلامية. واجتماعياً فقد كانت تمثل النخبة السياسية الثورية لحركة الجهاد (كوادر وقيادات) سوسيولوجيا القاعدة الاجتماعية لمجتمعاتهم لجهة الفئات الأوسع وهي

الفئة الوسيطة، إضافة إلى العمال والمزارعين. فجميع كوادر الجهاد ينتمـــون إلى هـــذه الفئات الاجتماعية، و لم يلحظ تمايز نخبوي إلا لجهة الوضع الأكاديمي والتعليمي لهـــذه الفئة وهو أمر يحظى بالتقدير من قبل السكان خاصة مع خطاب هـــذه النخبـــة ضـــد امتيازات الزعماء الثوريين في الخارج (رجال م.ت.ف)، ونشر خطاب "الاســـتضعاف" في الأوساط الفلسطينية، بل ومواجهة بعض العائلات الارستقراطية ذات الدور السياسي الذي وصفوه بـــ(المشبوه) وتحالف هذه العائلات مع السلطات الإســـرائيلية والملكيـــة الأردنية (كرشاد الشوا في القطاع). هذا التمثيل السوسيولوجي للقاعدة الجماهيريـــة زاد من النضالية الاجتماعية لكوادر الجهاد. وقد ترافقت النضالية الاجتماعية مـــع التبشـــير الفكري والسياسي لكوادر الجهاد بل يمكن القول إلى أن الربط بين الاحتجاج السياســـي والاجتماعي معاً هو الذي وفّر وييسر إمكانية استيعاب الشارع الفلســـطيني للرســـالة الثورية الجديدة وخصوصاً بين الطلبة والمثقفين، وقد برزت هـــذه الأبعـــاد الثوريـــة — الاحتجاجية عبر آليات الانتشار التي ذكرت وخاصة عبر خطب الجمعة واستثمار صـــلاة الجماعة وصلاة العيدين التي يجتمع لها الناس مرتين في السنة، فكانت حركة الجهاد تخرج الجماهير إلى صلاة العيد في "العراء" في تظاهرة دينية سياسية لم تكن تخفى دلالتها علـــى أحد، مما دفع سلطات الاحتلال لاحقاً إلى مداهمة مصلى العيد ومنع الصلاة في العـــراء (خارج المساجد) بقوة السلاح. إضافة لحرص الحركة على الاحتفال بيوم القدس العـــلمي في آخر أسبوع من شهر رمضان، وفق التقويم الخمينيّ فكان يتـــم حشـــد النـــاس في مهرجانات واحتفالات في ساحات المسجد الأقصى الذي تؤمُّه عشرات الآلاف من أبناء الشعب الفلسطيني لإحياء ليلة القدر من كل عام، وكان الخطباء يقومون عبر الخطـــب والمواعظ بتحريض المصلين واستفزازهم ضد الاحتلال الصهيوني وممارساته، وكانت هذه المهرجانات وغيرها حقلاً خصباً لتجنيد الأعضاء والأنصار لصالح الجهاد الإسلامي. كما كان يتم التجنيد بواسطة طلاّب القطاع الذين كانوا يدرسون في جامعات الضفة الغربية

في كل من الخليل والنجاح وبيرزيت، وبذلك امتد تنظيم الجهاد ونضاليته وبشارته الثورية إلى مدن الضفة وشرقي القدس[39].

هذا الشباب المتحفز للثورة تم تجنيده في مجموعات مكونة من أربعة إلى خمسة أعضاء تعمل بشكل مستقل[40] ونشطت الحركة في طباعة المنشورات السرية[41] الداعية إلى الثورة، وذلك منذ انتفاضة أبريل/ نيسان ١٩٨٢ إثر حادثة إطلاق النار من قبل أحد جنود الاحتلال داخل المسجد الأقصى، وقامت الحركة بدور بارز وريادي في هذه الانتفاضة فعمدت إلى تنفيذ اعتصام داخل المسجد العمري الكبير في غزة دعت فيه أبناء القطاع عبر مكبرات الصوت في المساجد للتوجه إلى المسجد العمري حيث التحقت الجماهير بكوادر الجهاد الإسلامي[42].

في هذا الطور لحركة الجهاد كانت أهم نشراقم مجلة "الطليعة الإسلامية" تقوم بدور المبشر بالدعوة الثورية الجديدة، وقد سميت المجموعات التابعة للحركة آنذاك نسبة إليها أي "مجموعة الطليعة الإسلامية"، و"الطليعة الإسلامية" مجلة أصدرها أنصار للجهاد الإسلامي في لندن تحت مظلة ما سُميّ بـ"المركز الإسلامي للدراسات والنشر"، وصدر العدد التمهيدي منها في ديسمبر ١٩٨٢. (وكان يتم طباعتها شهرياً وتوزيعها في الضفة والقطاع وشرقي القدس)، وأخذ الاحتلال يطارد من يروّجها ويقوم بتوزيعها، وجرى التعامل معها كمنشور سري يسجن من يوزعها ويروج لها.

وتمثلت طلقة الافتتاح التي بشرت بدخول "الطليعة الإسلامية" ساحة المواجهة المسلحة، والمباشرة مع السلطة الإسرائيلية في اغتيال طالب المدرسة الدينية اليهودية، "أهرون غروس" في الخليل في أغسطس/ آب ١٩٨٣. ففي ٢٨ أغسطس/ آب ١٩٨٣ فرضت سلطات الاحتلال العسكري الإقامة الجبرية لمدة تراوحت بين ثلاثة أشهر وستة أشهر على قيادات ونشطاء التنظيم ومنهم فتحي الشقاقي الطبيب في مشفى المطلع بالقدس، ومحمد جودة الطبيب في مشفى المقاصد بالقدس، ورمضان شلّح وعبد العزيز

عودة المحاضرين بالجامعة الإسلامية بغزة واللذين حظر عليهما الدخول إلى الحرم الجامعي[43]. وأدى اكتشاف هوية منفذي عملية القتل إلى القيام بموجة اعتقالات واسعة في صفوف الجهاد الإسلامي امتدت إلى قطاع غزة، فتم اعتقال الدكتور فتحي الشقاقي قائد "الطليعة الإسلامية" وحوالي خمسة وعشرين عضواً آخر، وبالمقابل جرى تقييد حركة الشيخ عبد العزيز عودة، وحُظر عليه الدخول إلى حرم الجامعة الإسلامية التي كان يعمل محاضراً بها[44]. وكانت اعتقالات مجموعة "الطليعة الإسلامية" إرهاصاً على تعاظم دور الحركة في تلك المرحلة، وإحساس الاحتلال المبكر بخطر هذه الحركة التي لم تكن قد مارست العمل المسلح بعد. ولكن هذه الاعتقالات عام ١٩٨٣ كانت أول اعتقالات جماعية ضد تجمع إسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة تقوم به السلطات الإسرائيلية منذ حرب ١٩٦٧، وشكلت هذه الاعتقالات نقطة تحول جديدة في مسار الحركة دفعت الجماهير إلى التعاطف معها والالتفاف من حولها ومهدت للانتقال إلى مرحلة الجهاد المسلح. وكان لهذه الاحتجاجية الثورية ذات الطابع الديني أثرها الواضح على توجهات الشارع الفلسطيني عامة، إذ أشارت عملية مسح أجريت في عام ١٩٨٣-١٩٨٤ أن معدل "التدين" بين سكان غزة حسب ما تكشف عنه درجة الالتزام بالشعائر الدينية يصل إلى ٥٧,٨% من عدد السكان بينما بلغت النسبة ٤٨,٧ في الضفة الغربية[45]. وفي استفتاء أجري لاحقاً قامت به جامعة النجاح في نابلس وصحيفة الفجر الصادرة في القدس مع التلفزيون الكندي والاسترالي أشار إلى أن ما يقرب من ٦٠% من شباب الأرض المحتلة يريدون دولة فلسطينية إسلامية[46]. وبذلك فقد بدأت مرحلة جديدة تحمل إرهاصات تحولات سياسية واجتماعية قادمة.

انطلاقة العمل المسلح:

منذ البداية كان الجهاد المسلح ضد الاحتلال الصهيوني هو المبرر الأساس لتشكل حركة الجهاد الإسلامي ونهوضها، وعلى أهمية الإسهامات الفكرية التي قدمتها الحركة

والخط السياسي المختلف الذي تبنته، إلا أن الجهاد المسلح كان الرافعة الأهـم لحركـة "إسلامية فلسطينية نهضت لتشكل إضافة جديدة، ولتحل الإشكالية التي كانت قائمة بين وطنيين بلا إسلام، وإسلاميين بلا فلسطين"[47] وتقوم من ثَمَّ بتطبيق شعارها الذي دعته بـ"الاستراتيجي" في رؤيتها للقضية الفلسطينية ومواجهة "الظاهرة الإسرائيلية" شـعار "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية المعاصرة" لتجسـده عمـلاً عسكرياً ضد الاحتلال.

يذهب الشقاقي إلى أن تنظيم الخلايا المسلحة بدأ منذ صيـف العـام ١٩٨١، وطوال الأعوام ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، وكان العمل المسلح يبدأ تدريجياً وبطيئـاً وفي سرية تامة[48]. ومراد الشقاقي هنا هو تنظيم خلايا مسلحة وتدريبها وجمع السلاح لهـا، هذه الخلايا التي لم تفلح التحقيقات أثناء اعتقالات "الطليعة الإسلامية" عـام ١٩٨٣ في كشفها. إلا أننا نرصد هنا أثرين عمليين ساهما في انطلاقة العمل المسـلح للجـهاد إلى جانب إيديولوجية الجهاد المسلح التي دعت لها الحركة:

أولاهما: الاتصالات التي أجرتها قيادة الجـهاد الإسـلامي ببعـض المعتقلـين الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية ممن ينتمون إلى التجمع الديني الذي تشكل داخـل السجون وعرف بـ"الجماعة الإسلامية" والتي ضمـت في داخلـها ذوي الاتجاهـات الإسلامية من المعتقلين المستقلين أو ممن جاءها مرتحلاً من تنظيمات (م.ت.ف) سـواء "فتح" أو تنظيمات اليسار. ونواة الجماعة التأسيسية كانت من معتقلي "قوات التحريـر الشعبية" التي تشكلت عام ١٩٦٤ مع تشكيل المنظمة نفسها، حيث عملت تلك القوات في قطاع غزة قبل احتلالها من قبل الإسرائيليين عام ١٩٦٧ وبعـد الاحتـلال قـامت بعمليات جريئة ضد الاحتلال الإسرائيلي حتى استطاع الإسرائيليون القضاء عليـها في أواخر عام ١٩٧١، واعتقال الكثير من أعضائها حيث تحول كثير من هؤلاء الوطنيـين

المعتقلين إلى متدينين داخل السجون[49] مشكلين مع باقي المتدينين "الجماعة الإسلامية" التي كانت بمثابة قاعدة تنظيم الجهاد داخل السجون الإسرائيلية.

قام تنظيم الجهاد منذ وجوده داخل قطاع غزة بإيصال نشراته إلى داخل السجون وبخاصة مجلة "الطليعة الإسلامية" ومن قبلها "المختار الإسلامي" ليجد المعتقلون ضالتهم في إطار إسلامي يجمع بين الهوية الإسلامية والعمل الوطني، وساهمت لاحقاً اعتقالات مجموعة "الطليعة الإسلامية" ودخول عناصر الجهاد للسجون ومعهم بعض قادتهم وأهم كوادرهم في استقطاب أتباع جدد من السجناء الوطنيين (من الضفة وغزة)[50] إلى صفوف حركتهم واستثمار فترة الاعتقال في إقامة الندوات المشتركة والدروس الدينية وإثارة النقاشات السياسية والفكرية وإشاعة التثقيف الإسلامي الثوري بينهم. في الوقت الذي استمرت فيه الأنتلجنسيا ذات التعليم المصري من كوادر الجهاد الأوائل في تشكيل إيديولوجيا متماسكة منطقياً لدور المسلم المعاصر في مواجهة الاحتلال، كانت عناصر "الجماعة الإسلامية" التي انتظمت في الجهاد الإسلامي مع بعض عناصر الجهاد خارج السجون (ممن انضموا لحركة الجهاد في غزة والضفة) تشكل نواة الجهاز العسكري للتنظيم فـ"عند خروج أوائل هؤلاء من السجون في صفقة تبادل الأسرى الكبيرة في مايو/ أيار عام ١٩٨٥، كانت الأرضية ممهدة لتجديد النشاط المسلح في الضفة (خاصة في مثلث نابلس- جنين- طولكرم) وفي أنحاء القطاع"[51] وبذلك أصبح تنظيم الجهاد الإسلامي أكثر نشاطاً بعد عملية التبادل[52] ففي الثامن من مارس/ آذار ١٩٨٦ اعتقلت السلطات الإسرائيلية الدكتور الشقاقي وللمرة الثانية بتهمة علاقته بالمجموعة المسلحة التي كان قد مر أسبوعان على آخر عملية عسكرية نفذها الحركة في ساحة فلسطين بميدان غزة في ١٩٨٦/١٢/٨ وتمثلت في هجوم بالقنابل على تجمع للجنود الصهاينة رداً على استشهاد شاب فلسطيني (العكلوك) في نفس الساحة قبل يوم واحد. وقد كشف اعتقال الشقاقي ورفاقه عن ثماني عمليات عسكرية نفذها الحركة منذ العام ١٩٨٤ وكان آخرها

عملية ساحة فلسطين[53] وقد حكم على الشقاقي إثر هذه الأنشطة أربع سنوات بتهمة تهريب السلاح إلى القطاع والتحريض على العنف.
تلا ذلك بشهرين "اعتقال الشيخ مصباح الصوري ومجموعة من إخوانه بتهمة القيام بعمليات عسكرية ضد قوات الاحتلال وحيازة السلاح والإعداد لعمليات عسكرية أخرى. وشهد نفس العام عدة عمليات طعن وقتل ضد المستوطنين الإسرائيليين" [54].
وحدثت موجة اعتقالات أخرى في أوساط نشطاء الجهاد الإسلامي في القطاع أواخر ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٦ تم خلالها «اعتقال ثمانية وأربعين عضواً اشتبه بقتلهم إسرائيليين وإلقاء قنابل يدوية وزجاجات حارقة على دوريات الجيش الإسرائيلي» [55].

ويلاحظ أن المجموعة العسكرية الأولى التي يترأسها فتحي الشقاقي كان أغلبها من المعتقلين السابقين وقد بلغ عددهم التسعة عشر[56]، تتوزع انتماءاتهم على تنظيمات فلسطينية وطنية سابقة منها قوات التحرير الشعبية وحركة فتح وواحد من الجبهة الشعبية وآخر من جبهة النضال. مما يبرز الأثر الوطني في انطلاقة العمل العسكري لتنظيم الجهاد. وتجدر الإشارة إلى أن ثلثي المعتقلين التسعة عشر متزوجون، إذ يبلغ عدد المتزوجين حوالي ١٣ معتقلاً الأمر الذي يعكس إغراء إيديولوجيا الجهاد لهؤلاء الوطنيين المعتقلين سابقاً والذين لم يأبهوا بتكرار تجربة العمل المسلح في ظل هوية إسلامية وجدوا فيها خيارهم الأمثل في مواجهة الاحتلال الصهيوني وتحرير فلسطين.

ثانيهما: الأثر الآخر في تشكل الجهاز العسكري لحركة الجهاد هو التنسيق الذي حصل بين حركة الجهاد الإسلامي بزعامة الشقاقي ومجموعة "سرايا الجهاد الإسلامي"[57] هذه المجموعة التي تشكلت داخل الجهاز العسكري (القطاع الغربي) داخل "فتح" وذات الميول الإسلامية وعلى رأسهم منير شفيق[58] وبعض المسؤولين والقيادات العسكرية من مكتب الأرض المحتلة . وفي عام ١٩٨٣ غادر الشقاقي غزة إلى لندن لحضور مؤتمر

إسلامي التقى فيه بمنير شفيق أحد قيادات "السرايا" ليؤسسا لتعارف مشترك بينهما ويتفقا وفق رواية الشقاقي على أن تكون "السرايا" «عنواناً لعملنا العسكري في محاولة لاستيعاب أكبر عدد من المجاهدين، وكان ضمن الاتفاق ألا يتم الحديث عن سرايا الجهاد الإسلامي كتنظيم محدد بعينه، كما لا يجوز أن يصدر بهذا الاسم أي بيان سياسي، ولا يتم جمع تبرعات باسم السرايا»[59] وتمخض هذا الحلف العسكري عن بعض العمليات كان أشهرها عملية باب المغاربة أو عملية البراق والتي كانت باكورة إنجازاتهم العسكرية[60]، وقد نفذها الأخوان طارق وعبد الناصر الحليسي ومعهم إبراهيم حسن عليان بتاريخ ١٥ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٦، وفيها تم إطلاق النار وقذف القنابل على لواء جفعاتي الذي جاء إلى حائط البراق (مبكى اليهود) بالقدس ليقيم الصلوات ويؤدي القسم فتم جرح وإصابة سبعين إسرائيلياً ومقتل أب أحد الجنود، وأصدرت سرايا الجهاد بياناً تبنت فيه العملية وأعلنت عن تبنيها الكفاح المسلح الشعبي مؤكدة عدم ارتباطها بأي طرف غير إسلامي على الساحة الفلسطينية»[61] في محاولة لنفي علاقتها بحركة "فتح". تلت عملية باب المغاربة عملية أخرى خطط فيها لنسف مجمع رئاسة الوزراء الإسرائيلي في "مباني الأمة" في القدس الغربية في شهر سبتمبر/ أيلول ١٩٨٧ عبر عملية استشهادية تقوم بها عطاف داود حسين عليان إلا أن العملية فشلت قبل وقوعها وألقي القبض على المجموعة التي ترأسها المهندس سليمان الزهيري[62] من مخيم نور شمس بمدينة طولكرم، وكانت المصادر الاستخبارية حينئذ قد أشارت إلى تلقي المجموعة تعليمات من الجهاد الإسلامي[63].

بدأ التنسيق والتعاون العسكري بين "السرايا" وحركة الجهاد يخف تدريجياً مع ذيوع شبهة العلاقة بـ"فتح العلمانية" مما دفع بحركة الجهاد إلى نفي العلاقة بـ"فتح" والتأكيد على استقلالها مؤكدة أن «الحركة لم تخرج من فتح»[64] وأنها تحمل مشروعاً إسلامياً لفلسطين وترفض ما آل إليه المشروع الوطني من حلول سلمية للقضية ورأت أن هذه الشبهة لا تنسجم وجذريتها الإسلامية ومواقفها السياسية الأمر الذي ترك أثره على

العلاقة بـ"السرايا" وجعلها علاقة مترددة، كما ساهم في القطيعة بشكل ما اتساع قاعدة حركة الجهاد في الداخل والتأييد الجماهيري المتعاظم لها، وبروز توجهات جهادية مسلحة داخل قطاع غزة قامت بقيادة فتحي الشقاقي بتنظيم أول تنظيم عسكري إسلامي قام بعدة عمليات عسكرية.

هذه العوامل مجتمعة أدت إلى ضعف العلاقة تدريجياً بين حركة الجهاد وجماعة السرايا إلى أن قطعت. ولكن حركة الجهاد كانت قد انطلقت بمشروعها العسكري ووقفت على أهبة الانفجار الكبير -الانتفاضة-.

الانتفاضة الثورة تشتعل:

في ١٨ مايو/ أيار ١٩٨٧ وقعت عملية هروب جريئة لستة من نشطاء مركزيين في الجهاد الإسلامي من السجن المركزي بغزة الذي يعتبر من أهم السجون الإسرائيلية وأكثرها تحصيناً في فلسطين، وقد كانت هذه أول عملية هروب ناجحة من السجن الأكثر حراسة بعد سنوات عديدة من إحباط كل محاولات الهرب التي دبرها معتقلون فلسطينيون[65]. وقد قررت مجموعة الفارين الستة برئاسة مصباح الصوري البقاء داخل غزة وعدم الهروب خارج فلسطين كما توقع الجميع، ورغم حملة المطاردات الواسعة والدائمة لم تفلح المخابرات الصهيونية في إلقاء القبض عليهم، في حين استأنفت المجموعة نشاطها المسلح ضد أهداف إسرائيلية وقامت بعدة عمليات عسكرية منها قتل المستوطن الإسرائيلي "جليل غروسي" في ٢٥ مايو/ أيار، وقتل قائد الشرطة العسكرية في لواء غزة النقيب "رون طال" في ٢ أغسطس/ آب، وقد حظي حادث الاغتيال الأخير بشهرة إعلامية واسعة، وقد لاحظ السكان أن الإسرائيليين يريدون مواجهة نشاط مجموعة صغيرة من أعضاء الجهاد فتم فرض منع التجول عليهم وقاموا بالتفتيش عنهم في البيوت فأصبح السكان شركاء في هذا الكفاح[66].

و لم يكتف رجال الجهاد الإسلامي بتوجيه ضرباقم ضد المستوطنين «فقد ألقوا مرتين بقنابل يدوية نحو قيادة الحكم العسكري في غزة، كما نصبوا كميناً لسيارة مصلحة الأمن وأصابوا ركابها بجروح»[67] وفي الوقت نفسه كانت مجموعة أخرى من مجموعات الجهاد تقوم بتصفية فلسطينيين لتعاونهم مع سلطات الاحتلال، وشنت نفس المجموعة هجوماً بالرشاشات على سيارة للمخابرات الإسرائيلية فقتلت وجرحت من فيها[68].

المحلل الإسرائيلي زئيف عمليات هذه المجموعة الفارّة التي كانت تخرج من مخبئها مرة كل أسبوع -بمعدل لم يسبق له مثيل في تاريخ المقاومة وفق المصادر الإسرائيلية- وتمكنهم من الإفلات في الوقت المناسب، وعملياقم التي كانت تتم في وضح النهار وفي الشوارع الرئيسية أضافت الهيبة لـ"حركة الجهاد" وأنصارها وتحولت إلى هدف للتضامن معهم ومصدر للفخر بعد أن تضرروا في قدرقم العملياتية جراء الاعتقالات الواسعة بين صفوفها فانتعشت الحركة وأصبح شعارها «الجهاد الآن»، كما منحت عملياقما دعماً لأنصارها في الضفة الغربية.

شيف علق على الأجواء التي صنعتها عمليات هذه المجموعة قائلاً: «إن أعمال هذه المجموعة تحولت إلى عود ثقاب أشعلت النار في كومة الهشيم من المذلة والضنك، وأخذوا في أسارهم مخيلة عشرات الآلاف من الشبيبة الفلسطينية وأصابوا بعدوى حماسهم ومبادرقم طبقات واسعة كانت بعيدة عن مبادئهم السطحية، فالقدرة الشخصية التي مثلوها بجرأقم وحسن تصرفهم وقدرقم على توجيه ضربة لإسرائيل والبقاء على قيد الحياة كانت بمثابة دافع حفزهم على دفع تنظيم المظاهرات الضخمة، إذ انطلق رجال الجهاد الإسلامي بفعل قوة العاصفة النفسية للعائدين إلى الله رويداً رويداً فتمكنوا من قميئة العاصفة المقتربة بالهبوب من سماء المناطق»[69].

في الأسبوع الأول من شهر تشرين أول/ أكتوبر ١٩٧٩، تم استشهاد المجموعة في عمليتين اضطرت مصلحة الأمن الإسرائيلي (الشين بيت) إلى تجنيد كافة قواها إزاء هذه

المجموعة التي تحولت إلى مصدر إزعاج رئيسي، ففي الأول من أكتوبر استشهد مصباح الصوري قائد المجموعة على يد جنود حاجز عسكري قرب مخيم "البريج" وسط قطاع غزة، ويوم الثلاثاء في السادس من نفس الشهر كان ثلاثة من الفارين مع عنصر رابع من الجهاد الإسلامي يخوضون معركة ضد جنود الاحتلال وقوات من المخابرات الصهيونية فيقتلون ضابط الشاباك "فيكتور أرجوان" ويصيبون عدداً آخر، واستشهد الأربعة وهم محمد الجمل، وسامي الشيخ خليل، وأحمد حلس، وزهدي (فايز) قريقع.

مثلت معركة الشجاعية المسلحة بين جنود الاحتلال ومقاتلي الجهاد الإسلامي تحولاً هاماً في حياة الشعب الفلسطيني، وكانت حركة الجهاد تدخل عبرها لمرحلة جديدة مرحلة الانتفاضة – الثورة. فإثر شيوع خبر استشهاد الأربعة خرجت المسيرات الاحتجاجية في العديد من مناطق القطاع، وحدثت اضطرابات ومواجهات بين الطلاب الغاضبين في الجامعة الإسلامية وقوات الاحتلال، وتم توزيع صور الشهداء وصدرت البيانات الموقعة باسم حركة الجهاد الإسلامي[70] وجاءت تحت عنوان بارز «ليس المهم متى وكيف أقتل .. المهم ماذا يعني قتلي .. إن قتلي شهادة»، وأكدت الحركة في بيانها على أن شهادة شهداء الشجاعية أكدت على «فوضوية النضال وعبثيته خارج دائرة الإسلام وشهادتهم بإن مرحلة الجهاد المقدس على أرض فلسطين قد بدأت»[71]، وتمت الدعوة إلى الإضراب والتظاهر وأطلقت الحركة على معركة الشجاعية اسم «انطلاقة الدم والشهادة» وفي كرّاس وقعته باسم المقاومة الإسلامية في الوطن المحتل اعتبر معركة الشجاعية قد جاءت «لتضع أقدامهم على أقصر طرق الخلاص والتحرر ولتعتق عقولهم من ذهان الهزيمة والاستحالة لتعيش ذهان النصر والتحول»[72] وتأكيداً لخيار المقاومة المسلحة أكدت الحركة أن معركة الشجاعية «ستجعل المحك والمقياس الحقيقي للوطنيين والإسلاميين هو الدم والشهادة»[73] رافضين نهج وخيار "المساومة والتسويات"، معلنين انحيازهم كأبناء للحركة الإسلامية ومن كل مواقعهم لخيار "الإسلام النار في وجه أمان الدول الكبرى .. وأن الثورة لن تتوقف .. ولن تستسلم"[74].

واستمرت المنشورات توزع بالآلاف تحمل صور الشهداء وتدعو الجماهير الفلسطينية للثأر والتصدي «وفي صلاة العيد كان الشيخ عبد العزيز عودة من على منبر مسجد عز الدين القسام يدعو الجماهير الفلسطينية إلى نبذ الخوف وأوهام التردد واقتفاء أثر الشهداء ودعا إلى ضرورة الالتزام بخيار الشهادة في مواجهة العدو الصهيوني»[75]. واستمرت المسيرات والاحتجاجات والصدام العنيف مع جنود الاحتلال «وترتب عليها انتفاضة واسعة امتدت إلى الضفة الغربية لتستمر حوالي أسبوعين، كانت هذه أول مرة يقوم فيها القطاع بدور المفجر لانتفاضة تمتد إلى الضفة الغربية بعد أن كان العكس هو المعتاد، وكأنما كانت انتفاضة أكتوبر "بروفة" للانتفاضة الكبرى التي بدأت في ٩ ديسمبر انطلاقاً من القطاع أيضاً الذي يحسب للتيار الإسلامي أنه خلق مناخاً ثورياً داخله خلال عام ماضي»[76]، و«أسبغ الدعاة الإسلاميون على الانتفاضة إيحاءً إسلامياً ومنحوها مبررات دينية إلى درجة وسم الانقضاض على الجنود بسمة فريضة دينية»[77].

وسارت المظاهرات الصاخبة في القطاع وانتظمت مسيرة حاشدة سارت إلى بيت الشهيد محمد الجمل في رفح، وفي مخيم جباليا انتفض المخيم ليقتحم المتظاهرون مركز الجيش الإسرائيلي، وفي دير البلح والمعسكرات الوسطى كانت المظاهرات صاخبة في تشييع انتصار العطار، وكذلك استمرت المظاهرات في القدس والبيرة ورام الله ومخيم الجلزون بشكل متقطع حتى اندلاع الانتفاضة.

خلال ذلك قام أعضاء الجهاد الإسلامي بتنفيذ عملية عسكرية ضد جنود الاحتلال في شمال تل أبيب، وقام آخر «في الخامس من ديسمبر/ كانون أول بقتل مستوطن في مدينة غزة، ليقوم مستوطن صهيوني يركب شاحنة ضخمة بمداهمة عدد من الفلسطينيين على الطريق الرئيسي شمال مدينة غزة فيقتل أربعة منهم ويجرح عدداً آخر، ويشاع أن الإسرائيلي هو أخ المستوطن القتيل وجاء لينتقم»[78].

وإثر تصاعد واستمرار المواجهات قامت السلطات الصهيونية في ١٧ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٧ باعتقال عشرات من النشطاء المركزيين في صفوف الجهاد

الإسلامي مترافقاً مع قرار إبعاد الشيخ عبد العزيز عودة أحد أبرز خطباء الجهاد آنــذاك عن الأراضي المحتلة، الأمر الذي زاد من ردود الفعل الغاضبة من الاحتجاجات في مناطق القطاع. ودعا الجهاد إلى إضراب إثر ذلك تضامناً مع الشيخ، كان التزام السكان بـه تاماً[79]. واستمرت الأحداث والصدامات وجاء حادث المقطورة الآنف الذكـر لـيزيد الاحتجاج الشعبي أواراً فاشتعلت الانتفاضة -وفق التقويم الرسمي- في مطلع ديسـمبر/ كانون الأول ١٩٨٧، ليتم تدشين فصل جديد في تاريخ الجهاد الإسـلامي وتـاريخ الشعب الفلسطيني داخل الأراضي المحتلة.

كانت عناصر الجهاد الإسلامي أول من نشر في الحادي عشر من ديسمبر/ كانون الأول أي بعد ثلاثة أيام من حادثة المقطورة على يد المستوطن الإسرائيلي منشوراً دعـوا فيه الفلسطينيين إلى الانتقام لدم الشهداء الأربعة والقيام بإضراب عام جاء فيه: «إنهـم يعرفون اليوم جيداً أن ليس لدينا ما نخسره، وإننا نتطلع إلى الموت وليس إلى الحياة، فيـا شعبنا لا تيأس، فلدينا وعد إلهي بالنصر، والتاريخ يثبت أن فلسطين هي مقبرة للمحتلـين ولن يبقوا»[80].

في هذا المنشور، كما في منشورات أخرى وزعتها حركة الجهاد الإسـلامي[81] خـلال ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧، ويناير/ كانون الثاني ١٩٨٨، حظيت هـذه البيانـات بتجاوب واسع في الشارع الفلسطيني ومهدت حركة الجهاد لدورها الريادي الذي لعبتـه في التمهيد لنشوب الانتفاضة وتحريكها[82]. كما «كان أعضاء الجهاد الإسـلامي مـن أوائل العناصر الذين شاركوا في الانتفاضة، وهناك ما يكفي من الدلائل بـأنهم كـانوا فاعلين للغاية في ضمان استمرارها خاصة في بدايتها» ففي مناطق عـدة مـن القطـاع و(الضفة) شارك أعضاء الجهاد في المظاهرات والمسيرات الليلية[83] وسقط للحركة شهداء منهم رائد شحادة وخالد عمار ومحمد اليازوري الذي استشهد وهـو يطعـن جنديـاً إسرائيلياً، وصلاح العطار وميسرة البطنيجي وآخرون، وفي الضفة تم هدم بيوت قيـادات

الجهاد ومنهم خالد جرادات وهاني جردات واستمر أعضاء الجهاد في تنفيذ عمليات عدة كعملية رائد الريفي ونضال زلوم وغيرهم[84].

الأجهزة الأمنية الإسرائيلية كانت قد لاحظت ازدياد قـوة الجـهاد الإسـلامي وتأثيرها المتطرف على السكان الفلسطينية، ولكن هذه الأجهزة فوجئت مـن مـدى الانفجار في شهر كانون الأول/ ديسمبر ومن شدته[85]. وتـأكد للإسـرائيليين منـذ الأسابيع الأولى للانتفاضة الأخطار الأكثر فداحـة في الصـراع العـربي-الإسـرائيلي للتنظيمات الدينية من خطر منظمة التحرير الفلسطينية لما لاحظوه من استعداد للتضحيـة بالنفس والفخر بالحياة المتواضعة والطاعة التامة لتعليمات أئمتهم مع الرفـض المبدئـي والمطلق لكل فكرة للتفاهم مع إسرائيل[86]، الأمر الذي أكدته البيانات الأولى لحركـة الجهاد برفضها المطلق لاستمرار الاحتلال ولكافة «الحلول الوهمية والاستسلامية والحلول الجزئية» مرجعين هذا الرفض إلى طبيعة ما أسموه بـ"الدين الحقيقي" القائم أولاً وقبـل كل شيء على «الرفض والنفي والثورة»[87].

وأما ما كان يخشاه الاستراتيجيون الإسرائيليون من امتزاج الوطنية الفلسـطينية بالبعد الديني[88]، فقد كان واضح التحقق من خلال البيانات الأولى للجهاد الذي كـان يعطي كل مقاومة درجة من الطاعة الدينية والقداسة الإسلامية معتبرين أن «كل كلمـة أو حركة أو عمل مهما كان حجمه ونوعه، يمكن أن يغيظ العدو ويؤذيه فهو عبـادة لا بد من تأديتها»[89]، كما حافظت الحركة في بياناتها الأولى على وسم تعليماتها بالفتـاوى الدينية، فقد أوردوا النص السابق كفتوى شرعية، كما نسـبوا فتـوى لمـن أسموهـم بـ"العلماء المجاهدين" مفادها أنه «لا يجوز قطعاً تسديد الغرامات المالية لصالح خزينـة الكفار، والتي تعود رصاصاً من جديد إلى صدورنا وقلوبنا»[90]، مؤكدين أن إرادتهـم النضالية تنبع من إرادة الله وأن الإسرائيليين بذلك يحاربون الله[91].

«على عكس "الجهاد" فإن الإخوان (المسلمين) لم يشاركوا في الانتفاضة خلال أشهرها الأولى واستمروا في برنامجهم لتصحيح السلوك الاجتماعي للمسلمين بينما تشتعل الانتفاضة من حولهم، وفي أغسطس/ آب ١٩٨٨، اتخذ الشيخ أحمد ياسين أكثر قادة الإخوان تأثيراً وقوة قراراً تاريخياً وأعلن عن تأسيس حماس»[92]. وتشير كثير من الدراسات إلى الأثر البارز لإيديولوجيا الجهاد الإسلامي وأعمالها العسكرية في قرار تأسيس حركة حماس[93]. كذلك تشير بعض المصادر إلى أثر أعمال الجهاد على منظمة التحرير الفلسطينية وقادتها بما يشبه "بنظرية التوريط" القديمة لعرفات عام ١٩٦٧ خلال حرب حزيران/ يونيو التي حاول ممارستها تجاه الأنظمة العربية فوجد عرفات نفسه منجرفاً إلى «أحضان الحريق في التوقيت الذي اختاره الجهاد». وهكذا فعل نشطاء الجهاد الإسلامي وحققوا هدفهم في زج (م.ت.ف) إلى صدامات شعبية واسعة النطاق مع الجيش الإسرائيلي داخل الأراضي المحتلة[94]، وعلى الرغم من ذلك فإن الجهاد الإسلامي نفى أن يكون عضواً في القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة التي تشكلت من فصائل "م.ت.ف" مؤكدة «أن حركة الجهاد الإسلامي والتي تحمل توجهات سياسية مختلفة تدعو إلى تحرير كامل التراب الوطني الفلسطيني لم يكن لها لتوقع على بيانات تدعو إلى مؤتمر دولي أو تفاوض مع العدو أو إقامة دولة فلسطينية فوق جزء من فلسطين المسلمة»[95].

لكن الدور الريادي لنشطاء الجهاد الإسلامي لم يستمر طويلاً وبدأ يضعف رويداً رويداً، وذلك بسبب الضربات المتتالية التي تعرضت لها حركة الجهاد من قبل السلطات الإسرائيلية، إذ «كانت جماعات "الجهاد الإسلامي" أول من ضربت -إلى درجة قريبة من الشلل المطلق- بأيدي أجهزة الأمن (الإسرائيلية)»[96]، وحالت هذه الضربات دون قيام الجهاد بتحقيق المزيد من النفوذ المحسوس بين الجماهير، على الرغم من حالة التعاطف الواضحة التي حظيت بها الحركة[97].

الإبعاد وتدافع الداخل الحركي

على الرغم مما أثارته حركة الجهاد الإسلامي من أفعال وما نالته من شهرة طوال الثمانينات فإنها ومنذ العام ١٩٨٩، عانت من انحسار في أنشطتها وأصبح دورها فيما يتعلق بتوجيه الانتفاضة وفعالياتها متأخراً، وهذا الانحسار يرجع إلى عوامل عدة أهمها:

- ضعف الوسائل التنظيمية الكفيلة بتوسيع أطرها وتحسين أساليبها[98].

- الضربات التي تلقتها الحركة من اعتقالات مستمرة واغتيالات على أيدي قوات الأمن الإسرائيلية وبشكل متكرر وفترات زمنية متقاربة الأمر الذي أضعف قدرتهم على الاستمرار. فضلاً عما فعلته هذه الإجراءات من كشف لخلايا التنظيم ونواته المركزية الصغيرة المحدودة أصلاً.

- إبعاد قيادات الجهاد الإسلامي وكوادره بين الحين والآخر، فمنذ وقت مبكر من بداية المواجهات، تم إبعاد الشيخ عبد العزيز عودة في ١٧ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٧، ومن بعده كوادر عدة للحركة[99]، كما تم لاحقاً إبعاد الدكتور فتحي الشقاقي في أبريل/ نيسان ١٩٨٨، مع ما يمثله من دور مركزي ومحوري في إدارة التنظيم والإشراف على فعالياته المختلفة وتأمين التواصل فيما بين أفراده وجماعاته المختلفة في المناطق كافة. الأمر الذي نقل مركز الثقل القيادي إلى الخارج، مترافقاً ذلك مع صعوبة التواصل مع القيادات الميدانية الداخلية وقواعد التنظيم التي بقيت تلاحق بشكل مستمر.

- وجود بعض القيادات الهامة للحركة في الخارج من أمثال رمضان عبد الله شلح وأحمد صادق وآخرون.

- وجود العدد الكبير من القيادات الميدانية داخل السجون، وهم من ذوي التجربة في قيادة العمل النضالي الأمر الذي تولته قيادة شابة أقل خبرة وكفاءة مع صعوبة الاتصال بقيادتها المركزية في الخارج.

- ازدياد تحكم المنافسين لـ"الجهاد" من رجال "حماس" من شهر لآخر على الشارع الفلسطيني في اللحظة التي كان "الجهاد الإسلامي" يعرج إلى الخلف[100] وبخاصة مع دخول حركة حماس معترك العمل العسكري المباشر ضد الاحتلال الأمر الذي انتزع زمام المبادرة العسكرية من الجهاد.

- «طابعها شبه السري، وهو ما تركها في موضع متدنٍ في إطار المنافسة مع قوى فلسطينية أخرى على مواقع النفوذ وتجنيد الأعضاء»[101].

- لاحقاً، ومنذ مطلع العام ١٩٨٨، أصيبت حركة الجهاد الإسلامي بضربات إضافية وقاسية، وذلك بمقتل ثلاثة من غرفة عمليات "سرايا الجهاد الإسلامي" التي عملت لفترة كذراع عسكري لحركة الجهاد، الثلاثة هم: محمد باسم التميمي (حمدي)، ومروان ابراهيم الكيالي، ومحمد محمد بحيص، وقد تم تفجير السيارة التي يستقلونها في ليماسول بتاريخ ١٤ فبراير/ شباط ١٩٨٨. وقد أدت هذه العملية إلى تشديد قوات الأمن الأردنية لمراقبتها للاتصالات بين خلايا الجهاد الإسلامي في الضفة ومركزها في الأردن، الأمر الذي أضر بالقدرة العملياتية لـ"سرايا الجهاد".

على الرغم مما تقدم فإن أهمية حركة الجهاد في فلسطين لم تنتهِ خاصة أن ثقل الحركة لم يتمثل عادة في قدرتها التنظيمية أو وزنها السياسي على قدر دورها في غرس إيديولوجيتها الثورية بين الأوساط الفلسطينية، إضافة إلى «أن ارتباط الحركة بالمعسكر الديني إلى جانب حركة حماس ساعدها على المحافظة على نطاق فعل معقول وعلى مستوى تجاوب عال من جانب السكان للتعليمات الواردة في منشوراتهم»[102].

حركة الجهاد الإسلامي وبعدما انتقل مركز ثقلها القيادي إلى الخارج مع خروج منظّرها وقائدها الأول فتحي الشقاقي كانت تدخل في منعطف تاريخي جديد قوامه انفصال قيادة التخطيط والشورى عن القاعدة والأتباع مع ما تركه من تعثر في الاتصال وضعف في الأداء، الأمر الذي عمدت القيادة إلى تداركه بجملة تحركات أهمها:

- إعادة التنظيم والتمأسس. فتم عقد المؤتمر الحركي الأول في الخارج -في إحدى الدول العربية- وفيه جرى إقرار اللوائح الداخلية (النظام الأساسي) للحركة، كما تم انتخاب مجلس شورى الحركة مع تعريف وتحديد مؤسسات الحركة التنظيمية وأجهزتها، كما تم اختيار الدكتور الشقاقي أميناً عاماً للحركة. واللوائح الداخلية حددت المبادئ العامة للحركة مؤكدة بعد ذكر إسلاميتها "عقيدة وشريعة ونظام حياة" أن "فلسطين -من النهر إلى البحر- أرض إسلامية عربية، يحرم شرعاً التفريط في أي شبر منها، والكيان الصهيوني وجوده باطل، يحرم شرعاً الاعتراف به على أي جزء منها"[103]، كما حددت أهداف الحركة والبنية التنظيمية التراتبية (غير واضح مدى تجسيدها الفعلي) والتي تتوزع على أطر ثلاث متصاعدة: المؤتمر العام وهو «السلطة التشريعية العليا للحركة ويتولى رسم استراتيجيتها وسياساتها العامة في كافة المجالات»[104] ويتم اختيار أعضائه بالانتخاب من كافة مناطق الوجود الفلسطيني، ومجلس الشورى العام وهو «السلطة التنفيذية في الحركة وقراراته ملزمة لكافة مؤسسات الحركة»[105] ويتكون من خمسة عشر عضواً من الأرض المحتلة والخارج، يتبعه مجالس شورى محلية في المناطق المختلفة، ثم الأمين العام وهو «مسؤول الحركة الأول والمتحدث الرسمي باسمها»[106]، وينتخب من قبل مجلس الشورى العام. وبذلك فالهيكل البنيوي للتنظيم يمكن ملاحظته على النحو التالي:

المؤتمر العام
مجلس الشورى العام
الأمين العام
مجالس الشورى المحلية
الأجهزة
اللجان

الهيكل البنيوي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

- انفتحت الحركة على القوى العربية والإسلامية الثورية والوطنية على قاعدة الإجماع والتوافق على الموقف من القضية الفلسطينية، فتم إقامة العلاقات مع بعض الدول كليبيا وسوريا والسودان وتعزيز العلاقات مع الثورة الإسلامية الإيرانية على وجه الخصوص والقوى المؤيدة لها كحزب الله اللبناني وحركة التوحيد وتجمع العلماء المسلمين في لبنان. كقوى تشترك في المشروع الإسلامي الساعي لنهضة الأمة ومواجهة أعدائها «الاستكبار الدولي والكيان الصهيوني».

- تعزيز العلاقات السياسية رسمياً مع القوى الفلسطينية المناهضة لمشاريع السلام ولعرفات على قاعدة الكفاح المسلح كسبيل لتحرير فلسطين، وساهمت الحركة في أي تحالف كان يسعى لإفشال مخططات السلام في المنطقة وأخذت تقترب من فصائل المعارضة الفلسطينية المقيمة في دمشق ولبنان على وجه الخصوص.

- البدء في تنشيط العمل العسكري من جنوب لبنان والذي شرع منذ العام ١٩٩١ واستمر حتى العام ١٩٩٥ وبلغ أربعة عشر عملية عسكرية.

- رافق ذلك كله استمرار النشاط الإعلامي وتوسعه وإصدار النشرات كـ"المجاهد" و"الإسلام وفلسطين"، أو المجلات كـ"الأمة"، إضافة إلى طباعة كتيبات تشرح فكر الحركة وسياساتها وأهدافها.

ومن ثم استوت حركة الجهاد الإسلامي في الخارج والداخل كأغلب الحركات الوطنية الفلسطينية وتوسعت علاقاتها واتصالاتها واستمرت في نضالها ضد الكيان الصهيوني سياسياً وإعلامياً وثقافياً وعسكرياً، ونفذت عدة عمليات عسكرية ناهزت الـ (١٨٣) عملية عسكرية حتى نهاية العام ١٩٩٥، واستمرت قيادتها في الخارج في جمع الدعم اللوجستي للشعب الفلسطيني وإدارة العمل داخل فلسطين.

إلا أن حركة الجهاد تعرضت إلى تدافعين تنظيميين أولاهما مع نهاية العام ١٩٩٠ بخروج المبعد أحمد مهنا من الحركة وتأسيسه لتنظيم أسماه "حزب الله/ فلسطين"[107] وعين لاحقاً أميناً عاماً له مبعد آخر هو سيد بركة بتاريخ ١٩٩٢/٣/٧[108]، والتدافع الداخلي الثاني أواخر العام ١٩٩٣ بخروج أحد كوادر الحركة ويدعى صالح عبد العال[109] وبتحالف شبه سري -كما أفادت مصادر الحركة- مع المبعد محمد أبو سمرة والشيخ عبد العزيز عودة بتشكيل ما أطلق عليه اسم "حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين - المكتب التأسيسي" إلا أن التجربتين الجديدتين سرعان ما انتهتا، فحزب الله فلسطين تركه بعد فترة قصيرة سيد بركة و لم يعد يزاول هذا الحزب أية نشاطات إعلامية أو سياسية، وأما التجربة الثانية فقد أعلنت الحركة عن فصلها لكل من محمد أبو سمرة متهمة إياه بأنه عمل لصالح عرفات منذ مارس/ آذار ١٩٩٣[110]، (بعد اتفاق أوسلو التحق بسلطة عرفات داخل فلسطين)، وأما صالح عبد العال فقد التحق هو الآخر بسلطة عرفات داخل فلسطين وشكل حزباً سياسياً وعمل مديراً لوزارة التموين التي يترأسها الوزير أبو علي شاهين أحد القيادات الفتحاوية، وأما الشيخ عبد العزيز عودة فقد أصدر مجلس الشورى في حركة الجهاد بياناً أورد فيه أن «علاقة الشيخ عبد العزيز

عودةَ مقطوعة تماماً بحركة الجهاد الإسلامي منذ عام ١٩٩٤ إثر زيارة قام بها لمصـــر، إذ استقبلته أجهزة الأمن الفلسطينية في محاولة تم تأجيلها لترتيب عودة الشـــيخ عـــودةَ إلى غزة»[111].

بتتبع الأوراق والبيانات والمقابلات الصحفيّة[112] التي صدرت عن هذا التدافـــع الأخير يتضح أن الخلاف الذي وقع لم يكن خلافاً فكرياً أو سياسياً إذ تركـــز حديـــث المخالفين حول المشكلات التنظيمية الخاصة بتوزيع السلطة والمال وإدارة الأمور داخـــل الحركة. ويلاحظ أن جغرافية هذا التدافع لم تتجاوز القطرين السوري واللبناني إلى بلدان أخرى الأمر الذي قد يعزى إلى توفر مناخ سياسي محيط سهل هذا التدافـــع، وقـــوى سياسية شكلت رافعة سياسية لحالة الخلاف هذه. ضمن هذا السياق فإن الخلاف لم يمتد إلى جسم التنظيم الأساسي الموجود داخل الأراضي المحتلة الذي حافظ علـــى تماسـكه وولائه لقيادة التنظيم وثقته بمنهج العمل المتبع كما عكسته التصريحات التي أطلقها قـــادة "الجهاد" في الداخل وتصاعد أنشطة الحركة السياسية والعسكرية. كما لم يصدر عن هذا التدافع -بخلاف حالة حزب الله/ فلسطين- طوال عامين ٧/ ١٩٩٣-٧/ ١٩٩٥ أيـــة نشاطات سياسية أو عسكرية، واقتصر النشاط الإعلامي علـــى البيانـــات والمقـــابلات الصحفية التي تناولت هذا الخلاف. وبالنظر إلى الفترة التي حصل فيها هذا التدافع وهـــي ما بين الأعوام ١٩٩٣-١٩٩٥ نجدها فترة شهدت تصاعداً كبيراً في فعاليات الحركة إن في أنشطتها السياسية والإعلامية أو العمل العسكري الـــذي شـــهد نمـــوذج العمـــل الاستشهادي الاقتحامي، مما يعكس ضعف تأثر الحركة بحادثة التدافع الأخيرة، وتصـــاعد همّ وشكوك قيادة الحركة وقواعدها في الداخل والخارج تجاه هذه الحالة لجهة أغراضـــها وأهدافها الحقيقية.

تلك هي الأحداث والتحولات التي مرت بها الحركة على المستوى التنظيمي والداخلـــي منذ العام ١٩٨٩. في العام ١٩٩٥ وبعد تصاعد نشاط الحركة وفعالياتها ضد الاحتـــلال وبخاصة على المستوى العسكري وتنفيذ العمليات الاستشهادية السبعة والـــتي أوقعـــت

٣٠ قتيلاً و٢٣٩ جريحاً، أخذت المخابرات الإسرائيلية الموساد بمطاردة قيادات الحركة العسكرية وأمينها العام فتحي الشقاقي فقامت باغتيال مسؤولين عسكريين بارزين في الجهاز العسكري للحركة "قسم" هم هاني عابد ومحمود الخواجا كما قامت باغتيال الشقاقي بتاريخ ٢٦/١٠/١٩٩٥ أمام فندق الدبلوماسي بحي سليمة بجزيرة مالطا أثناء عودته من ليبيا إلى مقر إقامته في دمشق بعد أن كان قد قابل معمر القذافي متوسطاً لديه بحل قضية عودة الفلسطينيين للعمل والإقامة في ليبيا[113]. وكانت حركة الجهاد تدخل مرحلة جديدة باغتيال مؤسسها ومنظمها الإيديولوجي وأمينها العام الشقاقي، وقام مجلس شورى الحركة إثر ذلك بانتخاب رمضان عبد الله شلح أميناً عاماً جديداً لحركة الجهاد مؤكداً استمرار الحركة على التمسك بكل ثوابتها ونهجها وبخاصة نهج الكفاح الفلسطينية. وبدأت منذ ذلك التاريخ دورة جديدة في مسيرتها الكفاحية الفلسطينية.

الإسلام وفلسطين والجهاد: المحور المقدس

الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية وجدل الغياب والمبادرة:

لم يكن سؤال العلاقة بين "الديني" و"الوطني" أو دور الدين في المعركة الوطنية قد أثير في النضال الفلسطيني حتى النكبة الفلسطينية الأولى. ويعود ذلك إلى خصوصية محلل الاجتماع السياسي الفلسطيني الذي اتسم بضعف الهوية الوطنية الفلسطينية وعدم بروزها بشكل مستقل. واستيعاب وتمثل التيار الإسلامي القائد للنضال الفلسطيني في تلك الحقبة للقضايا الوطنية في خطابه وحراكه. إضافة إلى اختلاف الواقع السياسي الفلسطيني عن واقع البلاد العربية الأخرى لجهة غياب مشروع الدولة القطرية المستقلة والاشتغال بمقاومة الاحتلال البريطاني والهجرة اليهودية.

تشكل التيار الإسلامي ووجوده في فلسطين مع نهايات الدولة العثمانية ومروراً

بالاحتلال البريطاني باتجاهات أربع هي: التيار العلمائي، الجمعيات الخيرية والنوادي الثقافية، التنظيمات الإسلامية الرسمية، المجموعات الجهادية.

الاتجاه الأول هو تيار العلماء والشخصيات البارزة من العائلات الكبيرة من سكان المدن وهو التيار الذي برزت منه اتجاهات الفكر والسياسة التي صبغت الحياة العربية والإسلامية بصبغتها. وقد انقسم العلماء إلى فئتين رئيسيتين:

الفئة الأولى: وهم العلماء التقليديون الذين جمعوا بين العلوم الإسلامية الفقهية والأصولية والانتماء للحركة الصوفية التي ازدهرت ازدهاراً كبيراً في العصر العثماني كالشيخ يوسف النبهاني والشيخ منيب الجعفري وهو تيار كان مؤيداً للعثمانية ودافع في مجالسه دائماً عن السلطان عبد الحميد[114].

الفئة الثانية: وسميت بفئة المجددين وأبرزهم الشيخان أسعد الشقيري وسعيد الكرمي وكان الشقيري داعياً لأفكار محمد عبده والأفغاني، وقد تأثر تأثراً كبيراً بكتاباقمما، في حين ناصر الشقيري حكومة الاتحاد والترقي، ناصر الكرمي الحركة العربية[115].

ولعل أهم الأحداث التي شغلت تياري العلماء وشدت انتباه عرب فلسطين خلال هذه الفترة، هو وعد بلفور عام ١٩١٧، وإلغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤، ولكن النشاط الإسلامي اتجه اتجاهاً سياسياً في التراع الدائر بين الحسينية والنشاشيبية حول إدارة المجلس الإسلامي الأعلى[116]. أما على صعيد الجمعيات والمنظمات الإسلامية فقد شهدت فلسطين بروز الجمعيات الإسلامية/ المسيحية التي عبرت عن ظاهرة "الوحدة الوطنية" ومثلت أول مظاهر الوعي السياسي المنظم في فلسطين إثر الاحتلال العسكري البريطاني، ونشطت الجمعيات في توحيد الكلمة وقيادة التظاهرات والاحتجاجات ضد وعد بلفور والهجرة اليهودية وكان من أبرز إنجازات الجمعية عقد المؤتمر الفلسطيني الأول في القدس عام ١٩١٩ وقد نشط الجمعية التيار الإسلامي ورجالاته وعلماؤه[117].

شهدت فلسطين منذ سنة ١٩٢٨ إنشاء فروع لـ"جمعية الشبان المسلمين" ورغم أن القانون الأساسي للجمعية (المصرية المنشأ) يستبعد اشتغالها بالشؤون السياسية إلا أنها لعبت دوراً بارزاً في الحركة الوطنية الفلسطينية، وفي مؤتمر الجمعية السنوي الثاني في مايو ١٩٢٩، اتخذ المؤتمر عدة قرارات ذات أبعاد سياسية، كما تعزز دور الجمعية الوطني مع هبة البراق سنة ١٩٢٩. يضاف للتوجهات الإسلامية السابقة الدور المركزي والهام الذي لعبه "المجلس الإسلامي الأعلى" الذي احتل مركز الصدارة في العمل الوطني، ومن أنشطته الهامة عقده للمؤتمر الإسلامي العام في ديسمبر ١٩٣١، والذي اشترك فيه مندوبون من ٢٢ قطراً إسلامياً وما اتخذه من مقررات سياسية ووطنية هامة كما قام المجلس بدور بارز في مواجهة السياسة الاستعمارية والبريطانية. ولقد كان المؤتمر بكل المقاييس أهم مظاهر وحدة المسلمين في العالم منذ سقوط الخلافة العثمانية، ووحدتهم حول فلسطين، وجاء المؤتمر تتويجاً لجهود المفتي الحثيثة لإثارة القضية الفلسطينية على مستوى العالم الإسلامي كله. وبذلك تم ترسيم العلاقة رسمياً بين فلسطين كقضية والمسلمين في العالم كله [118].

وفي مطلع الثلاثينات كانت الساحة الفلسطينية تشهد ولادة تجربة إسلامية مختلفة ومشروعاً إسلامياً جديداً، وهي حركة القسام الجهادية التي تركت أثرها على الحياة السياسية الفلسطينية، فكانت المفجر لثورة ١٩٣٦، وأثّرت على التاريخ السياسي الفلسطيني والإسلامي منه بشكل خاص حتى يومنا هذا. والشيخ عز الدين القسام درس في الأزهر وتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده، والقسام سوري المولد، شارك في المقاومة المسلحة ضد الفرنسيين في سوريا، وغادر بعدها إلى فلسطين ليستمر في دعوته للجهاد مشاركاً رجالات الحركة الوطنية العمل السياسي إلى جانب دوره كخطيب بارع في مسجد الاستقلال بحيفا، ودوره الاجتماعي الإسلامي كرئيس لفرع "جمعية الشبان المسلمين" في حيفا، إضافة لعمله كمأذون شرعي لدى محكمة حيفا الأمر الذي وسع نشاطه لعدة قرى في شمال فلسطين [119].

وقد تميزت حركة القسام عن الاتجاه السائد في الحركة الوطنية آنذاك في تـأكيده على أن «بريطانيا هي أصل الداء وهي عدوة العرب والمسلمين» ولا بد من مواجهة كل من الاستيطان الصهيوني وحكومة الانتداب بـ«تعبئة الشعب عن طريق خطباء المساجد وتدريب القادرين على السلاح»، وهكذا بدأت مجموعة القسام في تنفيذ عدة هجمات متفرقة ضد عناصر صهيونية يهودية وإنجليزية ابتداءً من ١٩٣١، وبعد عمليات عديدة انكشف أمر المجموعة ودارت معركة غير متكافئة بين البوليس البريطاني والقسام والمجاهدين في منطقة يعبد أستشهد على أثرها القسام فجر ٢٠ تشرين الثاني نوفمبر ١٩٣٥ [120].

بعد استشهاد القسام استمرت المجموعات الجهادية في العمل ضد الإنجليز واليهود بكثافة في الجبال والقرى البعيدة، وكان للقساميين الدور الأبرز في قيادة العمل الجهادي ومنهم أبو ابراهيم الكبير والشيخ عطية أحمد عوض، والشيخ فرحان السعدي، واستمر نشاط المجاهدين أثناء ثورة ١٩٣٦، وصعدت سلطات الاحتلال أساليبها القمعية فاعتقلت الشيخ فرحان السعدي وأعدمته في ١٩٣٧/١١/٢٧ [121]. واستمرت الثورة التي فجرها القساميون حتى العام ١٩٣٩ ثم انتهت الحركة القسامية كقوة جهادية متميزة بإعدام قادة المجموعات وملاحقتهم. يضاف للتوجهات الإسلامية السابقة بروز الحركية الإسلامية في فلسطين ممثلة بكل من حركة "الإخوان المسلمين" و"حزب التحرير الإسلامي".

حركة الإخوان المسلمين التي تشكلت في مصر عام ١٩٢٨ أعلنت تضامنها الكلي مع عرب فلسطين منذ بداية تطور القضية الفلسطينية، «وقد لعب العامل الديني دوراً أساسياً في احتضان الإخوان المسلمين للقضية الفلسطينية باعتبارها جزءاً من العالم الإسلامي الذي يرون أن أي اعتداء على قسم منه هو اعتداء على باقي الأقسام، وأن واجب المسلمين في سائر ديارهم مد يد العون بعضهم لبعض» [122].

مع اندلاع الثورة الفلسطينية الكبرى سنة ١٩٣٦، زاد اهتمام الإخوان المسلمين بقضية فلسطين فسارعوا إلى تنظيم المظاهرات وقاموا بجمع التبرعات المالية وإرسالها إلى اللجنة العربية العليا، ودعوا إلى مناصرة القضية الفلسطينية في المساجد ونواديهم في المدن والريف، وبعثوا المذكرات التي استنكروا فيها الإجراءات البريطانية في فلسطين [123]. في مارس ١٩٤٦ افتتح الإخوان المسلمون أول شعبة لهم في القدس، وواصلت الحركة تأسيس فروع ومقار الجماعة في فلسطين، فشملت يافا واللد ونابلس وطولكرم، ونشط أفراد الإخوان في العمل السياسي وأعلن الإخوان «تصميمهم على الدفاع عن بلادهم بجميع الوسائل واستعدادهم للتعاون مع جميع الهيئات الوطنية في هذا السبيل» [124].

أصدر أول مؤتمر عام للإخوان المسلمين في فلسطين عدة قرارات أكدت على اعتبار حكومة فلسطين (الانتداب) مسؤولة عن الوضع السياسي المضطرب، وأيدت قيام الجامعة العربية، ومطالب مصر بجلاء القوات البريطانية، ودعت لعرض قضية فلسطين على مجلس الأمن الدولي، وإلى عدم الاعتراف باليهود الطارئين على الأرض كما أيدت المشاريع التي ترمي إلى إنقاذ الأراضي الفلسطينية[125].

في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٧ أصدر البنا أوامره لكل فروع الجماعة بالاستعداد للجهاد، وفي ٢٠ من نفس الشهر تم استعراض الكتيبة الأولى من المتطوعين. ووصل الفوج الأول لمجاهدي الإخوان في مارس ١٩٤٨ بقيادة الشيخ محمد فرغلي، تلته أفواج أخرى كانت تحت قيادة أحمد عبد العزيز، وشارك الإخوان المصريون إخواناً من السودان وسوريا والأردن وشمل نشاط الكتائب الإخوانية معظم أنحاء فلسطين، وساهمت في الدفاع عن العديد من المناطق داخل قطاع غزة، كما صدَّت محاولات القوات الصهيونية لاختراق خط الحدود المصرية الفلسطينية في النقب والتقدم إلى قلب سيناء[126].

بعد محنة الإخوان المسلمين الأولى باستشهاد الإمام البنا ١٩٤٩، وحتى العام ١٩٥٤ تقريباً تناثر التركيز الإخواني على القضية فقاموا بنشاطات مبعثرة كان آخرها

العمليات التي شنّوها عام ١٩٥٣ احتجاجاً على مشروع توطين اللاجئين في سيناء [127]. وإجمالاً فقد سلك الإخوان المسلمون مسلكاً سياسياً ودعوياً وتربوياً وخلت سيرتهم حتى العام ١٩٦٨ من أي جهد عسكري حقيقي[128]، ليدخلوا بعد ذلك فترة من الغياب حتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية وتأسيس حركة حماس.

تأسس لاحقاً حزب التحرير الإسلامي على يد الشيخ تقي الدين النبهاني في مدينة القدس عام ١٩٥٣. وقد وُجدَ الحزب في الفترة ما بين ١٩٤٨-١٩٦٧، أي في الفترة التي غيبت فيها القضية الفلسطينية تماماً عند الإسلاميين لجهة دورهم العسكري فيها. وبالنظر إلى التوجهات والتيارات الإسلامية التي باشرت العمل السياسي بطريقة ما، فإننا سنجدها تتوزع بين التيارات العلمائية والمثقفة، والجمعيات الخيرية كجمعية الشباب المسلمين وغيرها من الجمعيات والندوات الثقافية، ومؤسسة الإفتاء الرسمية ممثلة بالمجلس الإسلامي الأعلى، على رأسه الحاج أمين الحسيني، والمجموعات الجهادية كحركة القسام، ولاحقاً الحركية الإسلامية كجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي. وقبل الحديث عن واقع الحركة السياسية لهذه التوجهات والتيارات ومآلها، لا بد أن نلحظ مسائل أهمها :

الأولى: إن الوعي بمفهوم "الوطنية" الحديث، لا كمجرد شعور يقوم على حب المرء لوطنه وبلده والا

ستعداد للدفاع عنه أو التعلق بمكان مولده ونشأته، بل "الوطنية" كفكرة سياسية تكرِّس الولاء الوطني الجمعي، أو كما استخدمت لاحقاً في وصف بعض التيارات أو الأحزاب للدلالة على إيديولوجيا قومية ما، هذا المفهوم لم يكن قد برز في فلسطين، كما لم يبرز الوصف للتيار الوطني مقابل التيار الإسلامي بل الأرجح أن الوعي بـ"الوطنية" لم يكن قد تبلور على مستوى العقل الجمعي الفلسطيني.

الثانية: إن فكرة العربية والعروبة لم يكن لها في الساحة الفلسطينية آنذاك محتوى

إيديولوجي آخر غير الإسلام، إذ يلاحظ أن عناصر استقلالية بارزة (حزب الاستقلال فيما بعد) نشطت في جمعيات الشبان المسلمين. كما شارك في عضوية الكثير من الجمعيات الإسلامية رجالات الحركة الوطنية[129].

اتسمت الاتجاهات السياسية الإسلامية في فلسطين عند تكونها بتركيزها على المسألة الفلسطينية ومقاومة المشروع الصهيوني والاحتلال البريطاني، ولم تُشْغَل بقضايا الاتجاهات الإسلامية في أقطار إسلامية أخرى كمواجهة تيار التغريب أو الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية، بل وحتى «الصراع الفكري بين الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات العلمانية والحديثة، التي برزت في المنتديات الفكرية والأدبية وعلى صفحات الصحف في الحواضر الإسلامية الرئيسية، لم يكن له ذلك المكان البارز في الحياة الفلسطينية حتى النكبة الكبرى في ١٩٤٨ [130]. ولكن التوجهات الإسلامية لم تأت النكبة الكبرى حتى دخلت مرحلة غياب وسبات طويلة. فالتيار الإسلامي العلمائي كان قد غاب مبكراً بفعل جملة التحولات التي جرت في الدولة العثمانية على يد حكومة الاتحاد والترقي وهزيمتها نهائياً في الحرب العالمية الأولى، مما أصاب فئة العلماء والزعماء العثمانيين بخيبة أمل بالغة وإحساس عميق بالهزيمة وعجز أمام تبدل ميزان القوى الإقليمي والعالمي، وصعود فئة العلماء والزعماء التي أيدت حكومة الاتحاد والترقي سواء كان مجلسيين أو نشاشيبيين، إضافة لتيار الزعماء العروبيين الذين ارتبطوا بحركة الشريف حسين[131]. أما الجمعيات والنوادي الإسلامية فقد ضعف تأثيرها في الثلاثينات مع قيام الأحزاب السياسية[132]، فضلاً عن معاناتها وتمزقها نتيجة الصراعات العائلية والعشائرية وخاصة الصراع بين عائلتي الحسيني والنشاشيبي، الأمر الذي ترك آثاراً سيئة وعميقة على الساحة السياسية الفلسطينية قبل ١٩٤٨ [133].

كانت لهبة البراق الأثر الهام على قيادة المجلس الإسلامي الأعلى المفتي الحاج أمين الحسيني فأمام تراجع القيادة التقليدية للحركة الوطنية، أعطت هبة البراق للمفتي فرصة

فريدة ليثبت فيها قدراته الزعامية وتوسيع البعد الإسلامي للقضية الفلسطينية فتم عقد المؤتمر الإسلامي العام لفلسطين في القدس مما عزز قيادة المفتي فلسطينياً وإسلامياً[134]. لاحقاً ومع ثورة ١٩٣٦-١٩٣٩، وزيادة القمع البريطاني الصهيوني للمجاهدين، خروج المفتي إلى المنفى عام ١٩٣٧، الأمر الذي أضعف الحياة السياسية داخل البلاد. وفي الخارج ومع نهاية العام ١٩٤٠، قرر المفتي الانحياز لجانب دول المحور، لتوقعه -كما يبدو- هزيمة بريطانيا كما أشارت له تطورات الحرب قبل دخول الولايات المتحدة إلى جانب الحلفاء[135]، ولكن هزيمة دول المحور لاحقاً أنهت دور قيادة المفتي الذي بقي متنقلاً ولاجئاً، لتدخل فلسطين بعدها حالة من الانقسام والاضطراب وفقدان الرؤية في النصف الأول من الأربعينات[136].

أما بخصوص حركة القسام فقد كانت أكثر وأهم التجارب الإسلامية تميزاً عن الاتجاهات التقليدية في صراعها ضد البريطانيين واليهود معاً، ولم تتأثر بالحسابات والضغوطات السياسية الحزبية منها والعشائرية، إلا أنه لم تنته ثورة ١٩٣٦، حتى كان القساميون يغيبون كقوة جهادية، «فالأطروحة الإسلامية لم تكن قد رسخت تقاليد العمل السياسي كاتجاه متميز في المنطقة بعد قرون من الحكم الإسلامي، ربما لأن ذلك لم يكن ضرورة واقعية بعد في فلسطين، التي توحدت بشكل شبه كامل نحو هدف واحد مع اختلاف الوسائل هو هدف التخلص من الاحتلال ومواجهة الغزو الصهيوني، كما كان من الصعب على القساميين أن ينافسوا على قيادة الحركة السياسية الفلسطينية»[137]

أدت نكبة فلسطين في العام ١٩٤٨ إلى تقسيم فلسطين إلى ثلاثة أقسام، الأول ما احتله اليهود، والثاني الضفة الغربية والثالث قطاع غزة، وخضعت الضفة الغربية للإدارة الأردنية، أما قطاع غزة فخضع سياسياً وإدارياً للإدارة المصرية، وبذلك تمايزت تجربة الحركة الوطنية والحركة الإسلامية تبعاً للظروف التي عرفها كل واحد من هذه الأقسام

الجغرافية الثلاثة[138]. ففي الضفة الغربية كان وضع الإخوان المسلمين قبل العام ١٩٦٧ متميزاً عن وضعهم في القطاع، فلم يلق الإخوان في الضفة ما لقيه أندادهم من معاملة قاسية في القطاع (بعد العام ١٩٥٤) تحت سيطرة الإدارة المصرية وسمح لهم بممارسة نشاطاتهم بشكل علني[139]، وعملت الجماعة وفق أساليب العمل التقليدية «التي تقوم على أساس التغلغل في أوساط الناس واستقطاب من يرونه مناسباً لتنظيمهم ويتم ذلك من خلال منظمات وجمعيات ونواد تقع تحت نفوذ الجماعة»[140]، ولم تباشر الجماعة أي عمل عسكري ضد الاحتلال الصهيوني لفلسطين طوال الفترة السابقة حتى ظهرت المقاومة الفلسطينية على الساحة الأردنية بعد عدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧ بقليل، حيث «آثرت جماعة الإخوان دخول ميدان الصراع الوطني تحت مظلة حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، مشترطين الاحتفاظ بتميزهم الإسلامي»، فكانت لهم أربع قواعد عسكرية في غور الأردن واستمر ذلك من العام ١٩٦٨، وحتى العام ١٩٧٠ [141].

في قطاع غزة وبعد العام ١٩٤٨، تمكنت حركة الإخوان المسلمين من أن تكون الظاهرة السياسية الأولى في قطاع غزة حتى العام ١٩٥٥ لعوامل عدة أهمها[142]:

- المناخ الديني العام الذي ساد فلسطين خلال ما يزيد على ثلاثين عاماً، وكانت تكرسه وتغذيه وحدة الزعامتين السياسية والدينية في فلسطين ممثلة بالحاج أمين الحسيني الذي شغل منصب المفتي إضافة إلى رئاسته للحركة الوطنية.
- موقف الإخوان في حرب العام ١٩٤٨ على الجبهة الجنوبية ودعمهم وتأييدهم لشعب فلسطين.
- ابتعاد الإخوان المسلمين في قطاع غزة عن التأثر بالمشكلات المصرية الداخلية.
- استفاد الإخوان المسلمون من بعض التسهيلات والخدمات التي قدمها ضباط مصريون تواجدوا في قطاع غزة، وكان بعضهم أعضاء في حركة الإخوان.
- البعثات الدينية والتعليمية المصرية التي أشاعت المناخ الديني وزادت من انتشار الإخوان.

ـــ دعم الحكومة المصرية للإخوان قبيل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ وبعدها بقليل.

وخلال هذه الفترة اقتصر نشاط الإخوان على العمل السياسي والاجتماعي والدعوي فقد كانت الحياة السياسية آنذاك محكومة بالسقف النضالي الذي عملت تحته القيادة الفلسطينية التقليدية والتي لم تكن قادرة على تصعيد الظاهرة المسلحة التي بدأت بشكل فردي منذ النكبة[143]. في العام ١٩٥٤، توترت العلاقة بين النظام المصري والإخوان المسلمين بعد اتهامهم بمحاولة اغتيال عبد الناصر،واستمرت العلاقة السلبية حتى وقوع حرب عام ١٩٦٧، فقد اعتقل مجموعة من الإخوان المسلمين في القطاع وأغلقت مقرّات الفروع في قطاع غزة[144] في العام ١٩٦٥، ظهرت حركة المقاومة الفلسطينية المسلحة، ثم نمت بشكل واضح بعد احتلال ١٩٦٧ على أساس وطني فلسطيني علماني إلى حد بعيد، وفي الوقت ذاته ابتعد التيار الديني عن العمل العسكري فترة ليست بالقصيرة[145]، فالإخوان المسلمون (كبرى الحركات الإسلامية) لم يكونوا مهيئين في الضفة الغربية من النواحي السياسية والإيديولوجية أو العسكرية للانخراط في العمل العسكري المباشر والمنظم في مواجهة الاحتلال[146]، في حين كان دور الإخوان في القطاع يتراجع إثر مطاردة النظام المصري لأنشطتهم،ورفضهم الانخراط في مشروع (فتح) وتحول بعض قياداتهم وكوادرهم إلى المشروع الوطني الوليد.

مباشرة العمل العسكري من قبل التيار الوطني وابتعاد التيار الديني عنه، والأحداث السياسية الداخلية على الساحة الفلسطينية في الأراضي المحتلة من الصراع بين القوى الوطنية والإسلامية في الجامعات والنقابات والإعلام أدى إلى بروز تناقض تام بين ما هو ديني وما هو وطني «وجاء هذا الوضع ليلغي فترة طويلة من الوفاق بين الجانبين بل وتلازمهما في معظم الأحيان، مثلما حدث أثناء ثورة عز الدين القسام ومن ثم الثورة الفلسطينية التي تزعمها مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني وحتى حدوث النكبة الفلسطينية عام ١٩٤٨»[147]. غياب العمل العسكري للإخوان المسلمين طوال أربعة

عقود (١٩٤٨-١٩٨٨). باستثناء بعض العمليات المتفرقة عام ١٩٥٦ وعمليات "معسكرات الشيوخ"، كان محط تساؤل تجيب عنه حركة الإخوان في أدبياتها وعلى لسان قادة حماس الحاليين، وكما يطرحها الباحثين والدارسون جاءت على النحو التالي[148]:

- تصاعد الهجوم الناصري على الإخوان في المنطقة بأسرها، وهو هجوم ساهم في عزل الإخوان جماهيرياً لما تمتع به عبد الناصر من تأييد شعبي جارف لا سيما في الشارع الفلسطيني.
- العمل على "إعداد جيل التحرير" وبالتالي التحرك لتحرير فلسطين عن طريق حشد الأمة الإسلامية بأسرها.
- «سيطرة الأفكار اليسارية على أجواء فصائل وتنظيمات العمل الفدائي آنئذ، والتي انعكست ممارسات استفزازية من قبل بعض الأفراد تجاه "المعسكر الرجعي" كالمجاهرة بالإلحاد أو التهوين من القيم الدينية».

التبرير الإخواني لغيابهم عن الفعل الوطني في مقاومة الاحتلال كان محط بحث وتساؤل، فالتذرع بالتجربة الناصرية وما خلّفه من نزاع دموي بين الإخوان والنظام الناصري إضافة للهيمنة الثقافية/ الإيديولوجية لعبد الناصر، وما تعرض له الإخوان الفلسطينيون من ملاحقة استمراراً للصراع الدائر في مصر، هذا التذرع لا يبدو مفسراً -عند البعض- للغياب الإخواني، فالعداء كان متبادل من الطرفين، وتلازم مع «صعود ناصري كان محور معاركه القضية الفلسطينية أو ما يدور حولها من ملحقات (حركية وحزبية) ذات طابع قومي تحمل مشروع مقاتلة الغرب والتصدي لمختلف أوجه دعمه لإسرائيل، أو معاداته للتوق العربي التحرري»[149]، وبمعنى آخر كان يمكن لهذا التوجه القومي أن يجعل من إخوان فلسطين مؤيدين لعبد الناصر في توجهه كما كان حال بعض فروعهم في سوريا والعراق.

وهناك أحداث لا تفسر أو تبرر هذا الإدعاء الإخواني، منها صمت الإخوان عن ضرب فصائل المقاومة على يد الملك حسين عام ١٩٧٠، إضافة إلى «انصباب الاهتمام الإخواني الفلسطيني على قضايا تبتعد كثيراً عن تلك الملازمة لوجودهم المباشر والمكوّنة الأولى لهويتهم الوطنية»[150]، مثل اشتراكهم في حرب أفغانستان وتقديمهم وتهيئتهم الدعم اللوجستي للمجموعات العربية المقاتلة في أفغانستان في اللحظة التي انصرفوا عن الجهاد في فلسطين[151]، هذا كما أن الناصرية انتهت بهزيمة العام ١٩٦٧، وبذلك فإن فُسِّر الغياب حتى العام ١٩٦٧، فإنه لا يفسر حتى العام ١٩٨٨، وأما أعداد أجيال مؤمنة، فإن الأمر لم يخضع بعد انطلاقة الانتفاضة إلى نفس الميزان، إذ انخرط في مقاومة الاحتلال ضمن أنشطة حماس السياسية والعسكرية أجيالاً لم تمر بالمحاضن التربوية. التي بدأت في فترة الغياب والتي استغرقت أربعين عاماً. وأما القول بوجود الخطة "الإعدادية لجيل التحرير" فأمر لا يمكن الوثوق به على وجه السياسة المرحلية كخيار واعٍ اتخذه الإخوان وفق خطة تم إعدادها، ذلك أنه لا توجد دراسة أو ورقة إخوانية تؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين[152]، هذا في حين أن قيادات الإخوان نفسها لا تشترك في تسمية واحدة لهذه الخطة الأمر الذي يؤكد افتراق الوعي وعدم توحده حول هذه المسألة، مما يثبت أنه وعي تأسيسي تبريري لاحق لفترة الغياب، فما يسميه البعض "إعداد جيل التحرير"، سماه قادة إخوانيون آخرون بـ"مرحلة المساجد" وتارة تسمى بـ"مرحلة المؤسسات".

وعليه فإن غياب الإخوان عن الحقل الوطني يفسر بارتهان قرارهم الوطني للخارج، هذا الخارج الذي كان شبه مشلول في مصر ومتحالف إلى حد ما مع النظام الأردني في الأردن، وفي كلا الحالتين لم يكن بوسع التنظيم الإخواني الإقليمي أن يحقق الدعم اللازم لحركة مقاومة إخوانية ضد الاحتلال.

- كما لم يكن قد أنضج الخطاب الإسلامي عموماً والتقليدي على وجه الخصوص خطاباً وطنياً يقارب المسألة الفلسطينية فلسطينياً، وكان الشعور بمسؤولية العرب والمسلمين جماعياً عن مصير ومستقبل فلسطين هو الاتجاه السائد، وإن جهد شعب فلسطين يأتي في سياق العمل العربي والإسلامي المشترك، وعندما بدأ العمل الوطني الفلسطيني كان قد اكتسى بدوره طابعاً إيديولوجياً غير محدد بالإسلام في البداية ومناهضاً له مع بروز التوجه اليساري داخل منظمة التحرير، فكانت نظرة الإخوان وموقفهم تزدادان بعداً ومفارقة للتيار الوطني برمته، وبقيت ضمن دائرتها وموقعها التنظيري الأول الداعي إلى إقامة دول الإسلام الكفيلة بتحرير فلسطين كقضية إسلامية.

- قصر التجربة التاريخية للحركة الإسلامية، والتي كانت حديثة النشأة نسبياً، وما إن باشرت العمل التنظيمي والسياسي كانت تتعرض للملاحقة والتصفية.

- إن ما عانت منه الحركة الإسلامية من فوضى للمفاهيم ومن غياب للوعي التاريخي والاجتماعي أديا إلى خلل عضوي في تركيب الحركة الإسلامية في الخمسينات مما قدّم فرصة سهلة لإزاحتها وضربها(153).

غياب العمل الوطني الكفاحي للإخوان المسلمين قابله الاستمرار في أنشطتهم الاجتماعية والتربوية والدعوية من خلال الجمعيات والمساجد والجامعات، و«استمرت مواقف الإخوان وشعاراتهم التقليدية فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية وكيفية التعامل معها، وفيما يتعلق بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، فكان التركيز على البعد الديني الإصلاحي للفرد والمجتمع، وضرورة الوصول إلى المجتمع المسلم الذي يمثل القاعدة للقيام بأي عمل آخر»(154). أما حزب التحرير الإسلامي فإن غيابه وطنياً له طبيعة إيديولوجية مختلفة، فهو يعتبر أن إقامة دولة الإسلام (الخلافة الإسلامية) هي النقطة المركزية والجوهرية التي ستحل عبرها قضايا ومشاكل المسلمين ومنها القضية الفلسطينية، لأن إسرائيل -كما يرى الحزب- دولة يجب أن تواجهها دول ولا يمكن لقوة فدائية محدودة أن تواجهها، في

حين أن قيام الوحدة أمر غير ممكن إلا في إطار الدولة الإسلامية، كما اعتبر الحزب أن سكان المناطق المحتلة سجناء، وأن تحقيق إقامة دولة إسلامية عن طريق الاستيلاء على السلطة -وهي الطريقة التي يؤمن بها الحزب- في فلسطين لا يمكن تحقيقه في ظل الاحتلال الإسرائيلي، فجمد الحزب نشاطاته بانتظار التحرير[155]. أثار الغياب الإخواني خصوصاً والتيار الديني عموماً عن العمل الوطني في فلسطين المؤسسين الأوائل لحركة الجهاد ودفعهم لإعادة إثارة "السؤال الفلسطيني" داخل دائرة الحركة الإسلامية، منتقدين كافة مستويات الرؤى التي تعالج القضية الفلسطينية كقضية فرعية تحل بإقامة الدولة الإسلامية، أو تلك الرؤى العاطفية التي لا ترى في فلسطين إلا أرضاً مقدسة ستحررها الأيدي المتوضئة، وتصف هذه الرؤى جميعاً بالجهل «بجوهر الصراع الدائر على أرض الوطن الإسلامي الآن، قبل جهلهم بالقضية الفلسطينية وموقعها من المرحلة ومن دائرة الصراع»[156]، وترى أن هذه المواقف "السطحية والعاطفية واللاواعية" مواقف غير أصلية في تراث الحركة الإسلامية قياساً على ما قام به الإمام حسن البنا والإخوان المسلمون من دور وطني في فلسطين فضلاً عما قام به الشيخ عز الدين القسام[157]. اعتبرت حركة الجهاد تجربتها هي الإجابة الإسلامية على السؤال الفلسطيني إسلامياً ووطنياً، فما هي ملامح هذه الإجابة وأبعاد تلك التجربة ؟

فلسطين القضية المركزية

دأب قادة الجهاد الإسلامي على اعتبار حركتهم حلاً للإشكالية التي كانت قائمة في فترة السبعينات في الساحة الفلسطينية حيث «وطنيون بلا إسلام وإسلاميون بلا فلسطين»[158] وعليه فالإجابة على طرفي الإشكالية شكلت هوية الجهاد الإسلامي وأبعادها إسلامياً ووطنياً، نظرية وممارسة، فإسلامياً كانت الحركة «الإجابة على السؤال الفلسطيني المعاصر إسلامياً»[159] في الوقت الذي غيّب التيار الإسلامي التقليدي فلسطين من خطابه وبرامجه (في الفترة ما قبل ١٩٤٨ وانخراط حماس في الانتفاضة). ووطنياً

جسدت حركة الجهاد النموذج الإسلامي وطنياً أمام الحركة الوطنية التي استبعدت الإسلام من محتواها الفكري والنضالي. واستبعاد الإسلام هو الذي شكل أخطر نقاط ضعف المشروع الوطني الفلسطيني في حين شكّل غياب فلسطين الإشكالية الأساسية للحركة الإسلامية التقليدية طوال سنوات الخمسينات والستينات والسبعينات[160].

وضمن هذا السياق وقبل انطلاقة حركة حماس ومباشرتها العمل النضالي مع اندلاع الانتفاضة كان "التيار الإسلامي الثوري" ينتقد رؤية "التيار الإسلامي التقليدي" التي تذهب إلى أن قضية فلسطين مسألة فرعية كأي مشكلة يعيشها الوطن الإسلامي، مثل قضية المسلمين في الفيليبين أو كشمير، مؤكداً أن قضية فلسطين قضية مركزية لا تقارن بأي قضية أخرى، لأن خطرها يتجاوز أهل فلسطين لتصل إلى كل عربي وكل مسلم وكل "مستضعف"[161]. كما رفض التيار الثوري مذهب التيار التقليدي في ربط حل القضية الفلسطينية بقيام الدولة الإسلامية، وتأجيلها وترحيلها لما بعد قيام هذه الدولة، مؤكداً أن عدم قيام تلك الدولة لا يبرر تأجيل الجهاد من أجل تحرير فلسطين، رابطاً قيام دولة الإسلام بعلاقة جدلية بالتوجه نحو فلسطين، لأن الحركات الإسلامية بقدر توجهها نحو فلسطين ستقوى في بلدانها وستحقق مشروعيتها[162].

اعتبرت حركة الجهاد ومنذ مرحلتها الرؤيوية مشروعها الجهادي المسلح تواصلاً مع التاريخ الجهادي للحركة الإسلامية ممثلاً في حدثين هما:

الأول: قرار الإمام حسن البنا مؤسس ومرشد عام حركة الإخوان المسلمين في مصر المتمثل بإرسال كتائب الإخوان لتقاتل في فلسطين في الفترة ما بين عامي ١٩٤٧- ١٩٤٨، الأمر الذي يعكس بحسب الجهاد وعي البنا والإخوان بمركزية القضية الفلسطينية للحركة الإسلامية، ويمثل الموقف الأصيل تجاه فلسطين في تراث الحركة الإسلامية[163]، ووصف الموقف بالأصيل هو إشارة إدانة إلى ما لحق التيار الديني لاحقاً من عطالة في عدم تواصله مع هذا الموقف الأصيل ممثلاً في الجهاد المسلح. وتأكيداً على

التوجه الجهادي للموقف الإخواني القديم وإبرازاً له ودفاعاً عنه، فإن حركة الجهاد وقفت ضد ما أشيع في الخمسينات والستينات -وتم تكراره في الثمانيات- داخل الأوساط الإخوانية في مصر وفلسطين، من أن البنا «وافق على إرسال مجاهدي الإخوان إلى فلسطين تحت ضغط قواعد الجماعة (من الشباب المتحمس العاطفي)، بينما هو شخصياً كان يفضل الحفاظ على قوى الإخوان استعداداً للمعركة الداخلية في مصر»(164)، وذهبت إلى تفنيد هذا المذهب مؤكدة على أصالة موقف البنا واهتمامه بفلسطين، إذ كانت أول منطقة اختارها لنشر المشروع الإخواني حتى قبل السودان وأقطار عربية أخرى، وأن تاريخ الإخوان يؤكد أنهم لم يتركوا فرصة واحدة سياسية أو عسكرية حتى استغلوها للعمل على الساحة الفلسطينية، إلى أن وضعوا كل جهدهم العسكري في غمار معاركها (165). وأن «مساهمة الإخوان المسلمون في الحرب الفلسطينية الأولى، أهم حدث شهده تاريخ القضية الفلسطينية الحديث منذ المؤتمر الإسلامي العام في ١٩٣١، وذلك من حيث الأثر على وحدة الأمة الإسلامية حول فلسطين» (166).

الحدث الثاني: ويتمثل في جماعة الشيخ عز الدين القسام الجهادية التي مثلت النموذج الأبرز محل الاقتداء والدرس والتمثّل لدى حركة الجهاد الإسلامي، فقامت الحركة بإعادة قراءة التجربة القسامية لتصيغ رؤيتها الجهادية الراهنة التي ترتكز منهجياً إلى الإيمان والوعي والثورة، كما عبر عنها وجسدها وكان رمزاً لها الشيخ عز الدين القسام في تجربته التي كانت كما ترى "الجهاد" «أول بداية للعمل المسلح الثوري والمنظم» القائم على عقيدة الإسلام. وقد درست الحركة تميُّز القسام عن الحركة الوطنية آنذاك. وكانت أوجه التميز تلك معالم تأسيسية لـ"الجهاد"، فالقسام اعتبر أن بريطانيا هي العدو الرئيسي وأن الصهيونية تابعة لها فقاوم الاثنين معاً، وباشر الكفاح المسلح أسلوباً للنضال بدلاً من النضال السياسي. وكان حليفاً للفقراء، وكان يرى في العمال والفلاحين أصدق الفئات وأكثرها استعداداً للبذل والتضحية. والأهم أنه كان رمزاً لعالم الدين المجاهد والثوري والبسيط والعادي، وفي الوقت نفسه القادر على القيادة والبعث

والإلهام. وهو بذلك وريث النهج الحسيني حين خاض معاركه مــع «قلــة مؤمنــة في مواجهة جيوش جرارة» منتصراً «للواجب المقدس في صراع الواجب والإمكان»[167].

أوجه التمايز و"الفرادة" تلك، تمثلتها الجهاد في مواقفها المعاصرة، كما مــاثلت تجربة حركة الجهاد العملية في بعض محطاها تجربة الشيخ عز الدين القسام[168]. ركــزت حركة الجهاد في إثبات ما ذهبت إليه من أن «القضية الفلسطينية هي القضية المركزيــة للحركة الإسلامية المعاصرة» على ثلاثة أبعاد هي[169]:

– **البعد القرآني**[170]: الذي أعطى لفلسطين الخصوصية من خــلال حادثــة الإســراء والمعراج، وبارك وقدس الأرض الفلسطينية في أكثر من موطن، إضافةً لما جــاءت بــه الأحاديث النبوية في شأن بيت المقدس ومكانته ومترلته الرفيعة عند الله، وعظــم أجــر الرباط والجهاد في بلاد الشام، فضلاً عما جاء في مقدمة سورة الإسراء التي رأت فيــها "الجهاد الإسلامي" تقريراً ربانياً للصراع بين المسلمين وبني إسرائيل، هذا الصراع الــذي سيتكرر مرتين انتصر المسلمون في أولاهما حيث الجزيرة العربية، وسينتصر المســلمون في ثانيهما وهو "وعد الآخرة" في فلسطين وسيقضي على دولة إســرائيل حيــث العلــو والإفساد في دورته الثانية، وسيبدأ أهل الإسلام عالميتهم الإسلامية الثانية.

– **البعد التاريخي**: الذي يؤكد بحسب الجهاد أن المشروع اليهودي في فلســطين يمثــل الجزء المركزي في الهجمة الغربية والتحدي الغربي الحديث الذي يمثل أهــم مشــكلات الوطن الإسلامي، وأن مواجهة آثار ونتائج الهجمة الغربية من تجزئة وتغريــب وتبعيــة وإلحاق لا يمكن أن تحقق أهدافها دون مواجهة قلب هذه الهجمة ممثلة بالكيان الصــهيوني المحتل لفلسطين.

– **البعد الواقعي**: بما يقرره من أن الخطر الإسرائيلي فوق كونه خطراً مباشراً ويوميــاً علــى الشعب الفلسطيني وعلى كافة المستويات من محاولاته التدميرية للأخلاق والفكر والاقتصــاد والاجتماع .. إلخ. فإنه خطر يمس كل المسلمين والعرب من حول فلسطين كمــا في لبنــان

والأردن ومصر وإستانبول وكافة العواصم العربية والإسلامية، كما يمثل خطراً على المستضعفين في كل العالم لعلاقته العضوية بالاستكبار العالمي ومساعدة الحكومات والأنظمة الديكتاتورية. كما تكرس إسرائيل واقع التجزئة والتفتيت على المستوى القومي والإقليمي والوطني والمذهبي، كما تقوم كحارسة لمصالح الاستعمار على المستويات كافة.

إن الصراع ضمن الأبعاد التي ترسمها حركة الجهاد للقضية الفلسطينية يتجاوز القضية الفلسطينية ببعدها الوطني، فالمعركة في فلسطين وضمن الأبعاد القرآنية والدينية عامة التي تتخذها تتحول كمعركة بين منهج الحق ومنهج الباطل، بين الإسلام وقواه والكفر وقواه، اليهود ومن ورائهم الغرب يمثلون مركزية منهج الباطل والصراع وفي المقابل يمثل الإسلام المنهج الإلهي منهج الحق والوحدة[171]. وبتجاوز الصراع للبعد الوطني دون أن ينفيه فإنه يتحول إلى صراع شمولي يستهدف كل أشكال الوجود الفلسطيني والعربي والإسلامي والإنساني وبكافة مستوياته، أي أن الصراع في فلسطين يتحول في إيديولوجيا حركة الجهاد إلى بوابة الإسلام المركزية في صراعه ضد الغرب وإسرائيل وكافة القوى التي تصنف بالتغريبية أو اللا إسلامية، وتتحول الجغرافيا الفلسطينية إلى «قطب الصراع الكوني ومحوره». وفي السياق ذاته فقد ربطت حركة الجهاد انتصار وتقدم المشروع الإسلامي المعاصر والنهضة الشاملة التي ترومها الأمة ربطاً مركزياً بمقدار التقدم نحو فلسطين ومواجهة المشروع الصهيوني، لأنها تعتبر أن التجزئة وتكريس التبعية والتغريب ما كان لها أن تتحقق إلا بوجود الكيان الصهيوني، وهو نفسه ضمانة استمرار التجزئة والتغريب والتبعية والإلحاق، وهو الذي يحارب ويحبط مسألة النهضة بأبعادها في الاستقلال والحرية والتقدم، كما يعمل المشروع الصهيوني على إحباط كل محاولات التحول نحو الإسلام.

فيما تقدم يصبح التلازم بين مواجهة المشروع الصهيوني ومسألة النهضة مسألة حتمية[172]، وأن انتصار الإسلام عالمياً مرتبط بانتصار الأمة في فلسطين، وأنه ما من سبيل

لصعود وهيمنة المنهج الإلهي إلا بإسقاط العلو والإفساد اليهودي المعاصر[173]. وتحولت فلسطين إلى عنوان المشروع الإسلامي المعاصر وذروة صعوده وتجليه وبالتالي هويته. ولا يمكن أن يحسم هذا المشروع مهماته الأخرى على مستوى الفكر والجغرافيا بدون أن تكون فلسطين في القلب[174].

من الجماعة الإسلامية إلى الجماعة الوطنية

تحددت مواقف حركة الجهاد الإسلامي من أطراف الاجتماع الوطني السياسي الفلسطيني ومستوى علاقاتها القائمة مع هذه الأطراف بمنطلقات أساسية يتكشف عنها خطابهم الفكري والسياسي، وأهم هذه المنطلقات:

١ـــ الموقف من الإسلام إن لجهة تبنيه، أو الموقف من قواه السياسية والاجتماعية.

٢ـــ البرنامج الوطني الخاص بالقضية الفلسطينية. وأهم قضايا هذه البرامج التي تتوقف عندها حركة الجهاد الموقف من الكيان الصهيوني والاعتراف به، والموقف من الكفاح المسلح، والموقف من مشاريع السلام.

٣ـــ طبيعة الموقف والعلاقة بالنظام العربي الرسمي.

تمسكت حركة الجهاد في مواقفها وعلاقاتها بتلك الأبعاد الثلاثة مع كافة القوى الفلسطينية، وعلى رأسها منظمة التحرير الفلسطينية. فحركة الجهاد لم تُشْغِل موضوعة المنظمة «كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني» ذلك الحيز من أدبياتها، أي أنها لم تُعِر موضوع الإطار الفلسطيني الرسمي الاهتمام بقدر تركيزها على النهج والبرنامج الإيديولوجي والسياسي، بل إن حركة الجهاد ذهبت إلى أبعد من ذلك حين أكدت على أنها لم تطرح نفسها بديلاً عن منظمة التحرير الفلسطينية بل وتؤكد أنه «لا يوجد في أدبياتها معارضة واضحة لإمكانية اعتبار المنظمة إطاراً جامعاً لقوى الشعب السياسية»[175]. ذلك أن الجهاد تعتبر أن شرعية المنظمة ومصداقيتها كإطار سياسي وتنظيمي جامع لا يتأتى من انتشارها دولياً أو من تواجدها في المحافل الدبلوماسية بل من نهجها الخاص

بتصعيد الكفاح المسلح وتجسيد وحدة الأمة. وتعبئة طاقاقما وقواها المجاهدة كشرط لازم لكسر وتجاوز توازن القوى الظالم[176]. تركيز الجهاد على المحتوى والمضمون جعلها لا تتعرض للمنظمة كإطار،وفي الوقت الذي كانت فيه المنظمة تستمر في قبول مشاريع السلام أو التنازلات كانت حركة الجهاد تعزي عدم تمثيل المنظمة للفلسطينيين إلى مشروع المنظمة وبرنامجها ففي العام ١٩٩١، كان الشقاقي يقول «إن المشروع الوطني الفلسطيني الذي تقوده (م.ت.ف) ... لم يعد يمثل الشعب الفلسطيني»[177] متجنباً الحديث عن تمثيل الإطار السياسي والتنظيمي.

موقف الجهاد المتقدم في الإعراض عن تناول موضوعة التمثيل الفلسطيني جعل القوى الوطنية لا توجه نقداً لها في الفترة الأولى لانطلاقتها -وحتى العام ١٩٩٠ تقريباً- بالقدر الذي وجهته لحركة حماس كإطار يسعى في ظن القوى الوطنية للتشكيك في التمثيل الفلسطيني الرسمي، هذا إن لم تسعَ لانتزاعه. ولكن موقف الجهاد هذا ورغم عدم نفيه للتمثيل فإنه اتسم بالتحفظ السلبي بعدم الإقرار بالتمثيل، وعدم الخوض في هذه المسألة كان تجنباً منه -فيما يبدو- للدخول في معركة مع الأطراف الوطنية حول مسألة غاية في الحساسية قد تشغله عن اشتغاله بالقاسم المشترك الفلسطيني مع هذه القوى وتبعده عن معركته ضد العدو الرئيسي ممثلاً بالاحتلال، ولاعتباره أنَّ موضوعة الإيديولوجيا والمنهج هي الأهم عملياً، والتي إن تغيرت إسلامياً أو قريباً من ذلك لا يعود للإطار تلك الأهمية. وعليه فإن هذا الموقف "المتحفظ" تجاه الإطار كان في المقابل «نقدياً وهجومياً» تجاه الإيديولوجيا والبرنامج ودارت انتقادات الجهاد للمنظمة مدار الأبعاد الثلاثة المتقدمة.

فاعتبرت الجهاد أن فصائل المنظمة بعمومها حين استثنت الإسلام و لم تتبناه، بل وحين حاربته بعض الفصائل بلا هوادة في مرحلة ما، كان خطأً كبيراً ارتكبته هذه الفصائل، لأن الإسلام هو الإيديولوجيا الحية والباعثة للشعب وهو «عقيدة الأمة ومحور

تاريخها وتراثها» الأمر الذي جعل هذه الفصائل تعاني من فوضى الإيديولوجيا وتغريبها[178]. اعتبرت الجهاد أن المنظمة أغفلت منذ انطلاقتها[179] أبعاد الصراع الحقيقية مع العدو اليهودي وأخطأت في تفسير «الظاهرة الإسرائيلية» لأن الصراع في نظر الجهاد «ليس صراعاً وطنياً تقوم بعبئه حركة تحرر وطني لكنه كان ولا يزال صراع الأمة كل الأمة في هذه المنطقة بأبعادها كل أبعادها التي يشملها الإسلام وتاريخه ونموذجه الحضاري ضد اليهود والغرب بكل التضاد الذي يمثلونه أمام أمتنا»[180].

البعد الثاني في مجال نقد ومعارضة الجهاد لـ(م.ت.ف) والأمر الذي يحكم علاقة الجهاد بأطرافها هو الموقف من الكيان الصهيوني والكفاح المسلح ومشاريع السلام، فقد نظرت حركة الجهاد إلى المشروع الوطني منذ تأسيسه وفق الثوابت التي أقرتها المواثيق الفلسطينية المختلفة من ميثاق استقلال فلسطين الصادر عن المجلس الوطني الفلسطيني المنعقد في غزة في مطلع أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٨، إلى الميثاق القومي الفلسطيني المقر في ٢٨ مايو/ أيار ١٩٦٤، إلى الميثاق الوطني الفلسطيني المقر في ١٧ يوليو/ تموز ١٩٦٨، واعتبرت أن المشروع الوطني الذي انطلق وفق هذه الثواب والأسس الجامعة ممثلة بعدم الاعتراف بالكيان الصهيوني والالتزام بالكفاح المسلح، كان يتراجع على الدوام عن ثوابته «من شعار فلسطين من النهر إلى البحر وتحرير كامل التراب الوطني الفلسطيني، إلى دولة ثنائية القومية، إلى دولة ديمقراطية علمانية ١٩٦٨، إلى سلطة وطنية فوق مساحة أي جزء من التراب الفلسطيني يتم تحريره وذلك عام ١٩٧٤ ... ثم قبول فكرة دولة فلسطينية مع استمرار الحلم بباقي فلسطين، ثم قبول دولة فلسطينية مع الاعتراف الضمني، ثم (الاعتراف) الصريح بالدولة العبرية ثم القبول بدولة كونفدرالية من شرق الأردن وغربه إضافة إلى قطاع غزة في ظل التاج الهاشمي فبراير/ شباط ١٩٨٥، وبعد ذلك ومن وقت لآخر مغازلة مشروطة لقرار الأمم المتحدة ٢٤٢»[181] هذا التراجع في الفكر السياسي للمشروع الوطني اعتبرته الجهاد دليلاً على «فشل الحركة الوطنية في تحقيق أهدافها»[182] الأمر الذي جاء ليختصره المجلس الوطني في دورته التاسعة عشرة

والذي «مس الأسس التي قام عليها المشروع الوطني والثوابت التي أجمع عليها الشعب الفلسطيني منذ مطلع نضاله ضد المشروع الصهيوني»[183].

وكانت الجهاد ووفق رؤيتها السابقة ورفضها القطعي لمشاريع السلام تدين كافة مقررات المجالس الوطنية التي ترى فيها اقتراباً من مشاريع السلام والتصالح مع الكيان الصهيوني منذ دورة المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٧١ وقبول فكرة "الدولة الفلسطينية الديمقراطية"، الأمر الذي رأت فيه الحركة قبولاً بفكرة التعايش مع اليهود، مروراً بدروة المجلس الثانية عشرة في العام ١٩٧٤ وقبول البرنامج المرحلي المعروف بالنقاط العشر، ولاحقاً قبول مشروع فاس في القمة العربية التي عقدت نهاية ١٩٨٤[184]، والذي شكل بحسب الجهاد «أول اعتراف عربي وجماعي ورسمي بدولة الكيان الصهيوني ولو بشكل ضمني وهو يؤكد على حق دول المنطقة العيش بسلام»[185]، وجاء المجلس الوطني التاسع عشر في الجزائر عام ١٩٨٨، وما تلاها من لقاءات في جنيف، واستكهولم ليكرس المنطق الفلسطيني الرسمي المعترف بالقرار ٢٤٢ وبالكيان الصهيوني، ومساوماً على الكفاح المسلح، لأجل الجلوس على طاولة المفاوضات مع الطرف الأمريكي[186].

ومع مشاركة المنظمة في مؤتمر مدريد فإن الجهاد اعتبر أن المشروع الوطني الفلسطيني الذي تقوده (م.ت.ف) قد وصل إلى نهاياته و«لم يعد قادراً على تحقيق وحدة الشعب ولا على إنجاز مشروع التحرير، و لم يعد يمثل الشعب الفلسطيني و لم يعد قادراً على قيادة حالة نهوض عربي ولا قادر على تحقيق تواصل مع الأمة الإسلامية»[187].

البعد الثالث الذي نظرت الجهاد من خلاله إلى المنظمة فهو موقفها وعلاقاتها بالأنظمة العربية، إذ تعتبر الجهاد أن المنظمة (بكافة فصائلها) تضع «النظام العربي في موضعه الصحيح كنظام متقاطع مع المشروع الغربي ومرتبط به، وبالتالي غير قادرة على خوض الصراع إلى نهايته ضد العدو الصهيوني»[188] فالطرح الوطني رأى أن إسرائيل هي

المشكلة الأساسية التي يجب مواجهتها، ورفع شعار «عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية» وقسَّم الأنظمة إلى ثورية حليفة ورجعية يمكن الاستفادة من دعمها ومعوناتها، هذا الطرح الوطني اعتبرته الجهاد خللاً في فكر المشروع الوطني، مؤكدة أن الحركة الوطنية تعرضت لأعنف الضربات على يد الأنظمة التي رفضت التدخل في شؤونها أو تعاونت معها أو كانت ضمن استراتيجيتها[189]. وهذا الموقف من الأنظمة يرى الشقاقي أن كافة الفصائل الوطنية من يمينية أو يسارية وقفته سواء فتح أو الجبهتين الشعبية والديمقراطية، فالشعبية التي أقرت بتناقض ما مع الأنظمة العربية الرجعية اكتفت على المستوى الواقعي بالتنديد الضمني بهذه الأنظمة، وأما الجبهة الديمقراطية بقيادة حواتمة والتي كان مبرر انشقاقها عام ١٩٦٩ أن الجبهة الشعبية قد رفعت شعار عدم التدخل في الأوضاع العربية فقد رأت "الجهاد" أنها هي الأخرى لم تتدخل في أي شأن عربي «وكانت في الغالب استجابة وترديد صدى لحركة فتح بحثاً عن مكاسب سياسية وبرهنت على أنها أكثر "براغماتية" رغم أنها وصفت فتح باليمين الرجعي الفلسطيني»[190]

بعد عامين من اندلاع الانتفاضة ومع مطلع العام ١٩٩٠ يمكننا أن نرصد اهتماماً متزايداً بالمشروع الوطني الفلسطيني ومن منظمة التحرير الفلسطينية، بعد أن استوت حركة الجهاد الإسلامي كطرف رئيسي من أطراف الاجتماع الوطني الفلسطيني وخاصة بعد إبعاد بعض قياداتها وكوادرها للخارج حيث التواجد الأساسي لمؤسسات المنظمة، وأصبح سؤال العلاقة أو الموقف من المنظمة سؤالاً مفروضاً من كافة الأطراف. ونرى أن حركة الجهاد توافرت على رؤيتين وإجابتين:

الأولى ترى أن جميع قوى منظمة التحرير «قوى جاهلية تستبعد الإسلام كمنهج لجهاد شعبنا وتحرره»[191] وأن مشروع الجهاد ليس مشروعاً إقليمياً وأنه مشروع عالمي له قواعده المركزية الجهادية داخل وخارج فلسطين، وأن مشروعه هذا يختلف عن المشروع الوطني الذي تحمله منظمة التحرير الفلسطينية «منهجاً وطريقاً»[192]. الرؤية الأولى هذه

رأت في موضوعة "الوحدة الوطنية" كما هي مطروحة في الساحة الفلسطينية أنها جاءت في ظل الهجمة الغربية وفي ظل محاولات مستمرة لتفريغ المعركة من بعدها الحضاري والعقائدي. وهي موضوعة لم تبرز إلا في ظل الهزيمة الروحية والسياسية والعسكرية [193]. وطرحت في المقابل الوحدة الإسلامية مع القوى الإسلامية ورفعت شعار "الوحدة من خلال التعدد" وأرادته وحدة التيارات الإسلامية رغم اختلافها وتعددها، وقد طرح هذا الشعار قبل اندلاع الانتفاضة، وبقيت الحركة طوال الانتفاضة على تأكيدها ونفيها أنها ليست ممثلة في «القيادة الوطنية الموحدة» للانتفاضة التي ضمت فصائل منظمة التحرير [194]، وهذه الرؤية ورغم مواقفها هذه حافظت على الخلاف في دائرة الرأي والموقف و لم يتعداه إلى صراع مادي لتأكيدها أن هذا الخلاف الذي أسمته بـ"الجوهري" ليس مبرراً للاقتتال أو الصراع المادي وأن «الموقف من سياسة هذه التنظيمات العلمانية لا ينسحب على التعامل اليومي مع الأفراد» وأن الحركة تحترم كل جهد يقدم من أجل فلسطين [195].

ولكن الحركة حافظت ضمن هذه الرؤية ورغم المرونة التي أبدتها لجهة التعامل اليومي وحصرها للصراع بالفكري والإيديولوجي والسياسي، حافظت على موقف ثابت لم يتجاوز الأبعاد الثلاثة كاشتراطات للتعاون مع قوى فلسطينية (جاهلية وعلمانية) وطنية ضمن إطار منظمة التحرير، يلخص ذلك ما جاء في نشرة المجاهد لسان حال الحركة ونصه: «إن رفض الاعتراف بشرعية العدو الصهيوني على أي شبر من فلسطين واعتبار الكفاح والجهاد المسلح طريقاً لتحرير فلسطين وعدم التنازل عن الميثاق الوطني الذي أكد على حق الشعب الفلسطيني في كامل وطنه، وإعادة الاعتبار للإسلام كإطار لصراعنا الحضاري ضد الهجمة الصهيونية، هي الشروط التي تراها حركة الجهاد الإسلامي ضرورية للتعاون مع كافة القوى الفلسطينية ضمن إطار جامع كمنظمة التحرير» [196].

الرؤية الثانية التي تتجاوز كونها تطويراً للرؤية الأولى أو تجديداً لها إلى اعتبارها محاولة تأسيسية جديدة لشكل علاقات الإسلاميين مع أطراف الاجتماع الوطني داخل مجتمعاتهم المحلية القائمة وفق قواعد التجزئة والقطرية، وهي محاولة تأسيسية عمدت في نظرنا إلى تجاوز مسألتين تقليديتين لدى الإسلاميين، الأولى : اعتبار الانتماء الإيديولوجي المرجع الوحيد في تحديد شكل العلاقات مع الآخرين المخالفين لهم ديناً وسياسة، والثاني : عدم الاعتبار لأي تجمع أو شكل وحدوي أو ائتلافي إلا وفق مفهوم الجماعة الإسلامية ورابطة العقيدة واعتماد الوحدة والائتلاف فقط مع أطراف الاجتماع الإسلامي ممثلاً في القوى الإسلامية السياسية منها والاجتماعية.

الرؤية الثانية هذه تقوم على مفهوم مركزي يتلخص بمقولة (تمثيل الجماعة الوطنية) ويطال ابتداءً مسألة العلاقة مع (م.ت.ف)، ومسألة العمل المسلح وتحمل مسؤوليات العمل الجماهيري، إضافة إلى موقع غير المسلمين أو المسلمين غير المنضوين في تنظيمات الحركة الإسلامية من ساحة الجهاد والعمل السياسي والنضالي [197]. وتعتبر الجهاد أن بروز «الجماعة الوطنية» كان بعد انهيار الدولة العثمانية، وتراجع فكرة الجامعة الإسلامية وفرض التجزئة، ونتيجة قسرية ولدت مع حركات النضال ضد الاستعمار الأجنبي في القرن العشرين حينما ارتبطت مسألة الاستقلال الوطني بقضية إنهاء الاحتلال الأجنبي في كل قطر واختلفت الجماعة الوطنية من ثم حسب السمات الخاصة لكل قطر وهمومه وإشكالياته المطالبة بالإجابة عليها [198]. وبذلك فمفهوم «الجماعة الوطنية» ولد كنتيجة لحالة التوازن «بين إطار الأمة في سياقها التاريخي القديم وبين حالة التجزئة المفروضة، وتشكلت الجماعة الوطنية بين القطبين، بين ما هو تاريخي وما هو واقع ومفروض» [199].

وبذلك فطرح مفهوم «الجماعة الوطنية» وتمثيلها من قبل الإسلاميين أراد أن يخرج من حالة الفصام الواقعة بها الحركة الإسلامية وادعائها مشروعية تمثيلها للنموذج

التاريخي الإسلامي للأمة، القائم على مفهوم الأمة-الجماعة، ومفهوم الخلافة الموحدة للمسلمين في كافة بلدانهم، وبين الواقع "اللا إسلامي" المفروض القائم وفق قواعد التجزئة القطرية بعد انهيار وحدة الأمة والجماعة والتي تحكمه سلطات سياسية تتوزع على هذه الأقطار. فضلاً عن قيام دولة الكيان الصهيوني.

وفق هذا المفهوم فإن الجهاد تؤكد على «أن قوى الحركة الإسلامية السياسية لا تستطيع أن تصل لأهدافها في إقامة النظام الإسلامي، أو قيادة المشروع التحريري في حالة فلسطين بدون أن تكون ممثلة للجماعة الوطنية»[200] الأمر الذي لن يتحقق بدعاوى الحركة الإسلامية التقليدية في التمحور حول فكرة الجامعة الإسلامية خلافة و"وحدة" شاملة، ولن يتحقق إلا بتمثيل كافة فئات الشعب سواء أبناء الطوائف غير الإسلامية أو القوى والتيارات الاجتماعية التي أصابتها حركة التغريب بدون أن تحولها لقوى معادية للإسلام والحركة الإسلامية، كما لن يتحقق هذا التمثيل دون أن يتم تبني مشروع وطني إجماعي يتصدى لأعمق وأبرز هموم وإشكاليات الجماعة ويبقى من ثم تحقيق نهوض الأمة الواحدة هدفاً بعيداً يستحيل بلوغه دون أن تَصْعَد القوى الإسلامية إلى مستوى تمثيلها لجماعاتها الوطنية[201].

وبالرغم من الارتكاز التبشيري لهذا المفهوم على السياق التاريخي وفق ما آلت إليه المنطقة من تطورات إلا أنه جاء نتيجة لتطور مشاركة الجهاد الكفاحية في القضية الفلسطينية حين انتقلت من مستوى التبشير الإيديولوجي والعمل العسكري المحدود إلى طور المشاركة الشعبية والجماهيرية في الانتفاضة، ومشاركة الجماهير، الأمر الذي فرض تحدياً في ترتيب العلاقة ورفع مستواها من علاقة بقوى سياسية أو أطر قائمة كمنظمة التحرير إلى علاقة مع كافة أطراف الاجتماع الوطني من قوى سياسية واجتماعية وأهلية وتجمعات جهوية وعشائرية ومناطقية وغيرها.

من ناحية أخرى جاءت مشاركة القوى الإسلامية لتعيد النظر في موضوعة التمثيل الوطني الذي احتكرته (م.ت.ف) بفصائلها "العلمانية" و"غير الإسلامية" كما يرى الإسلاميون وفي ظل صعوبة الانخراط في (م.ت.ف) لما تحمله من توجهات سياسية خاصة بمشاريع السلام والتعايش مع الكيان الصهيوني، كان صعباً أيضاً على الإسلاميين حديثي التجربة «تحويل صعودهم إلى مشروع بديل والحصول على شرف تمثيل أغلبية قطاعات الشعب إن لم يكن كلها»[202]، كما تقر حركة الجهاد، الأمر الذي يفسر لنا موضوعة «تمثيل الجماعة الوطنية» كمشروع بديل طرحته حركة الجهاد على القوى الإسلامية، مشروع إسلامي على قاعدة وطنية بديلاً للمشروع القومي والمشروع الوطني دون أن ينفي ويطرد أياً منهما، بل مشروع يتحول من علاقة الطرد والاتهام إلى علاقة الاستيعاب والتجاوز. ومن علاقات الضرورة (ضرورة الواقع والقاسم المشترك) إلى علاقات الاعتراف الضمني. وإن كان المشروع بني في ظاهره على قاعدة المشاركة لا قاعدة الهيمنة، إلا أن هذه المشاركة فيما نراه مرحلة انتقالية للتمثيل الإسلامي لكل قطاعات الاجتماع الوطني.

طموح التمثيل الإسلامي للجماعة الوطنية نرى أن حركة الجهاد وبعد ثمانية أعوام من طرحه عانت من ظروف أدت إلى تعثره أهمها :

- بعض الأطراف أصبحت -كما ترى "الجهاد"- حليفاً للكيان الصهيوني وحارساً لمصالحه وأمنه الأمر الذي حال دون الالتقاء معها وعلى رأسها سلطة الحكم الذاتي، وأطرافاً أخرى راوحت بين رفض أوسلو وإقامة العلاقات مع سلطة الحكم الذاتي ودعوتها لتحسين شروط عملية السلام كالجبهتين الشعبية والديمقراطية، مما أخرجهما من تحالف "العشرة"، تحالف القوى الفلسطينية المناهض لأوسلو والداعي لإسقاطه.
- التمثيل الإسلامي للجماعة الوطنية يلزمه ويشرطه وحدة الطرف الإسلامي أولاً، ممثلاً في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي، وهذه الوحدة أو العمل الجبهوي المشترك لم يتحقق للآن.

- الاختلال الحاد في موازين القوى إثر حرب الخليج الثانية وما أدى إليه من تنشيط مشاريع السلام التي بدأت بمدريد وانتهت بأوسلو وغيرها من الاتفاقيات اللاحقة، ودخول سلطة الحكم الذاتي إلى مناطق الضفة وغزة أدى إلى إضعاف قوى الرفض الفلسطينية ومحاصرتها إقليمياً ودولياً.
- واقع الفصائل الفلسطينية الوطنية المعارضة والمتمثل بالمركزية القيادية والتراجع التنظيمي، وتراجع الفعالية السياسية والعمل المسلح، وجغرافية الوجود في قطر دون آخر، وصراع النفوذ والمحاصصة بين هذه الفصائل في كل تحالف أو عمل جبهوي أو مؤسسي، كل ما تقدم أضعف قدرة كل من حماس والجهاد على التحرك الوحدوي أو المناورة السياسية فضلاً عن التمثيل الوطني الجامع.

التعثر في مشروع تمثيل الجماعية الوطنية لم يَحُلْ دون مساهمة حركة الجهاد في أية تحالفات مناهضة للتسوية السياسية. متجاوزة إشكالية الخطاب السياسي الإسلامي فيما يتعلق بموضوعة التحالفات والذي يذهب إلى عدم جواز تحالف الحركة الإسلامية مع حركات غير إسلامية مهما كانت عناصر الالتقاء بينهما، وأكدت جواز ذلك وأن «واجب المسلم أن يبحث عن نقاط الالتقاء بين الناس ليقيم عليها مشروعية حركيته الإنسانية من خلال فهم حركية النص»[203]، مستنبطة ذلك الحكم قياساً على الدعوة القرآنية الموجهة لأهل الكتاب إلى الالتقاء على كلمة سواء بينهم وبين المسلمين[204].

وضمن هذا التوجه الفكري والتطور السياسي في إيديولوجية حركة الجهاد ونظرتها إلى أطراف الاجتماع الوطني جاءت مشاركتها في تحالف الفصائل الفلسطينية العشرة[206] الذي أجمع على التصدي للحكم الإداري الذاتي ومناهضة مشروع أوسلو باعتباره مشروعاً يستهدف تصفية القضية الفلسطينية المقدسة ويضفي شرعية على الاحتلال الصهيوني، وأكد على أن الوفد المفاوض لا يمثل الشعب الفلسطيني وغير مخول

بالتوقيع باسم الشعب على أية وثيقة أو مشروع تنتقص من الحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني[207].

واعتبرت حركة الجهاد هذا التحالف الجديد خطوة مهمة في صياغة مرحلة جديدة في تاريخ النضال الفلسطيني باجتماع الوطنيين والإسلاميين، كما ويحمل أكبر إدانة لسياسة (م.ت.ف) التي تقود المفاوضات في واشنطن، وأن ما حمله التحالف من برنامج يمكنه إذا جرى تنفيذه وتعميق محتواه أن يُنقذ الشعب الفلسطيني من الأزمة التي تمر بها القضية الفلسطينية، وأن يُنقذ الانتفاضة من محاولة قتلها باعتبارها حاملة الجهاد الفلسطيني الراهن[208]، كما واعتبرت الحركة أن نجاح الإضراب الأول الذي دعت له الفصائل العشرة والتزام الشعب به داخل فلسطين وخارجها جاء تأكيداً على نجاح القوى المعارضة للحكم الإداري الذاتي وتفاعل الجماهير معها و«مكذباً دعاة الهزيمة والاستسلام والقائلين باليأس وبأن قدرة شعبنا على العطاء شارفت على النهايات»[209]، وكشف النجاح الذي حققه الإضراب أيضاً عن تلهف الشعب إلى البديل المناضل للقيادة الذاهبة إلى المفاوضات[210]. إلا أن تحالف القوى العشرة تعرّض في أدائه للنقد المبكر من قبل حركة الجهاد سعياً وراء تطوير هذه الصيغة النضالية والتجربة الرائدة في نظر "الجهاد" وتجنيب التحالف الصراع الفصائلي القائم على المكاسب الذاتية، معتبرة أن الخطوة الأهم هي تطوير العمل النضالي والجهادي كهدف استراتيجي لا يخضع للتكتيكات ومتجاوزاً الاختلافات في وجهات النظر وفي المعتقدات والمبادئ[211].

ولكن النقد الذي كان سعياً "لتطوير الأداء" تحول إلى نقد شديد بعد مرور عامين على تشكيل التحالف فاعتبر الشقاقي «أن الفصائل في مجملها تعاني من ضعف داخلي تنامى عبر سنوات طويلة من البيروقراطية والعسكرتاريا والاستبداد والفهلوة»[212] وأن كافة الفصائل تعاني من أزمة الثقة فيما بينها، وأن النزعات الفردية نمت على حساب المصلحة العامة[213]، ولكن حركة الجهاد التي كانت أكثر الفصائل فيما يبدو نقداً لأداء

هذا التحالف لم تخرج منه وبقيت ممثلة فيه لكونه لم يستنفذ أغراضه، وأنه يمكنه أن يبحث معوقاته ويتجاوزها[214]، وهذا اتجاه لدى "الجهاد" في التمسك برؤيته الجديدة الخاصة بالتحالفات، رغم العقبات الموضوعية والذاتية التي تعاني منها أطراف هذه التحالفات.

مثّلت ولادة حركة حماس مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية ودخولها ميدان المقاومة ضد الاحتلال الصهيوني تأسيساً لعلاقة مختلفة مع "الجهاد الإسلامي" عن تلك العلاقة المتوترة والصراعية مع تيار المجمع الإسلامي المنتمي تقليدياً لتنظيم الإخوان المسلمين، تلك العلاقة التي كان فيها الصراع الفكري والسياسي على أشده منذ افتراق المجموعة الجهادية الأولى التي غيّرت قناعاتها "الإخوانية". فنشأت منذ ذلك الحين علاقة غير ودية «أساسها نظرة الإخوان إلى الجهاد كمجموعة منشقة عن التنظيم الأم، ونظرة الجهاد إلى الإخوان في المقابل كجماعة كبيرة لكنها مترددة في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي بالكفاح المسلح»[215].

ونلخص نقاط الخلاف الأساسية بين التيار الإسلامي الثوري الوليد وتيار المجمّع الإسلامي "الإخواني" كما صاغتها حركة الجهاد في النقاط التالية[216]:

- عدم مباشرة الإخوان المسلمين للكفاح المسلح ضد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وإهمالهم للقضية الفلسطينية.
- مهادنة "الإخوان" للأنظمة العربية والاشتراك في برلماناتها وعدم مجابهتها.
- النموذج الإصلاحي التربوي للإخوان، الذي يُبعد الأفراد عن مواطن الصراع ويُشيع أجواء السمع والطاعة والتقليد ويقتل الإبداع ويغيّب النقد والنقد الذاتي.
- علاقة الإخوان الصدامية مع الحركة الوطنية الفلسطينية.
- تكفير تيار المجمع الإسلامي للشيعة الأمامية والوقوف ضد الثورة الإسلامية في إيران.

انطلاقة حركة حماس همّشت دواعي النقد المتقدم للإخوان المسلمين، إذ أضحت حماس طرفاً في الصراع الوطني ضد الاحتلال سياسياً وعسكرياً، وأكدت في ميثاقها على

أهمية وقدسية القضية الفلسطينية[217] مما خفف من العلاقة الصدامية مع الحركة الوطنية، كما أن التحول إلى حركة سياسية نشطة دفعها إلى علاقات إقليمية وإسلامية مع أطراف عدة ومنها الجمهورية الإسلامية الإيرانية فوئد الخطاب التكفيري للشيعة، وأما موقف حماس من الأنظمة العربية فقد حافظت على الموقف الإخواني التقليدي العام ولكن في ضوء خصوصية المعركة الوطنية التي تخوضها حماس في فلسطين وحاجتها للدعم العربي. في مقابل هذا الموقف البراغماتي لحماس حافظت "الجهاد" على نظرتها الراديكالية إيديولوجياً للأنظمة العربية مع واقعية جديدة في التصنيف السياسي للأنظمة دفعها إليه انتشار الحركة خارج فلسطين. اهتزاز نقاط الخلاف السابقة وانتفاء معظمها مع مشاركة حماس في الصراع قرّب المسافة بين الحركتين فأخذت حركة الجهاد تكرر دعوتها إلى الوحدة الإسلامية التي اعتبرتها ثابتاً من ثوابتها[218]. ودعت إلى تشكيل قيادة إسلامية موحدة للانتفاضة تضم حماس والجهاد باعتبارها «مطلباً ربانياً وتاريخياً» وهي القادرة على قيادة جماهير الانتفاضة[219] كما دعت الحركة إلى تشكيل جبهة إسلامية للتصدي لجهود (م.ت.ف) السلمية[220]. وحافظت حركة الجهاد في كافة البيانات التي تصدرها على تأكيد هذه الدعوة إلى الوحدة الإسلامية باعتبارها خيار المواجهة المستمرة مع العدو وإسقاط خيارات التسوية، ولكن حركة حماس في المقابل لم تأت على مجرد ذكر الجهاد الإسلامي في أغلب بياناتها الرسمية ومقابلات قادتها مع الإعلام، وانطبعت نظرة حماس إلى الجهاد وأسلوب تعاملها معها بشعور التعالي والفوقية وبقيت تؤكد حماس على ضرورة عودة «المجموعة المنشقة، إلى تنظيمها الأم»[221]. وفي الوقت الذي اعتبرت حركة حماس منظمة التحرير الفلسطينية «من أقرب المقربين إلى حركة المقاومة الإسلامية» وأن موقفها من المنظمة هو «موقف الإبن من أبيه والأخ من أخيه والقريب من قريبه»[222] فقد نظرت إلى علاقتها بالحركات الإسلامية الأخرى نظرة استدراكية تشككية، فهي تنظر إليها كاجتهادات مشروعة ولكن مشروطة بـ«توافر النوايا السليمة والإخلاص لله ... وما دامت تصرفاتها في حدود الدائرة الإسلامية»[223] كما و«تعتبر حركة المقاومة الإسلامية تلك الحركات رصيداً لها»[224] سائلة الله الهداية والرشاد للجميع.

ودأب قادة حماس -حتى فترة متأخرة- على التقليل من شأن حركة الجهاد ووزنها في الأرض المحتلة[225] وأن حركة الجهاد الإسلامي لم يعد هناك مبرِّرٌ لقيامها بعد أن تبنت حماس النهج المسلح، «الأمر الذي أدى إلى تفسخات في صفوف الجهاد إلى عدة أنواع ومسميات بينما بقيت حماس واحدة»[226].

اتسمت علاقة الحركتين في عامي ١٩٩٢- ١٩٩٣ بالتوتر الشديد داخل الأراضي المحتلة وبخاصة في قطاع غزة ووصل الأمر إلى حد المواجهة، فحركة الجهاد اتهمت حماس بممارسات عدائية تجاه الجهاد كتمزيق بيانات الجهاد والاعتداء على المساجد التي تسيطر عليها ومحاولات اغتيال بعض نشطائها[227]. حالة الصراع الحاد في الداخل كان يقابلها علاقات التواصل والبحث في مشاريع مشتركة في الخارج إذ عقدت قيادة الحركتين لقاءات مشتركة منذ العام ١٩٩١ كان أولها في الخرطوم تلاه لقاء آخر في طهران وصل فيه الطرفان إلى جملة من الاتفاقيات والخطط العامة لأجل التنسيق والتعاون وصولاً إلى الوحدة الكاملة في المستقبل كما عبر الشقاقي[228].

وقد توصل الطرفان لما أسموه بـ"ميثاق الأخوة والتعاون"، وأكد الطرفان وحدهما على الثوابت الإسلامية تجاه فلسطين وحرمة استخدام العنف أو القتل في فض الخلافات أو إنهاء النزاعات و«العمل لإيجاد أطر تعاون وتنسيق مشتركة في النشاط النقابي والطلابي» وغيره من النشاطات، ومواصلة الانتفاضة وإسنادها و«إنشاء لجنة تنسيق مشتركة في الداخل والخارج للتنسيق بين الحركتين في المستجدات والأحداث التي تطرأ»، والتعاهد على أن تكون الوحدة هي الخيار الوحيد الذي يسعى إليه المجاهدون «فالعدو واحد والمعركة واحدة ولا بد أن تكون الصفوف واحدة»[229]. اللقاءات السابقة بين الحركتين ولقاءات لاحقة أيضاً، إضافة إلى حرص قيادات الحركتين في الخارج على عدم التعرض لبعضهما وتأكيدهما على التشاور والتنسيق المستمرين لم يغيرا في جوهر موقف كل منهما من الآخر وخاصة داخل الأراضي المحتلة الأمر الذي يفسر انفراد مُبعَدِي حماس بأنشطتهم

عن أنشطة الجهاد وعدم مشاركتهم بها أثناء عملية الإبعاد لـ ٤٠٠ من قيادات ونشطاء الطرفين إلى لبنان في العام ١٩٩٢ [230].

إن أزمة العلاقة بين الحركتين الإسلاميتين ذات المرجعية الدينية الواحدة، يمكن أن يُرد استمرارها -رغم حجم التقارب الذي حصل بينهما- إلى حرص حركة حماس على أن تكون ممثلة للحالة الإسلامية الفلسطينية دون أن ينازعها في ذلك شريك يقدم نفس ادعاءات المشروعية ومقوماتها الإسلامية والوطنية، فمفاصلة حماس ونزعتها التفاضلية تجاه الأطراف الوطنية يمكن استيعابه للاختلاف الإيديولوجي أو السياسي، ولكن تبريره يبقى صعباً تجاه إسلاميين آخرين يحملون ذات التوجه الإيديولوجي والسياسي. وصعباً لأن الحركة الإسلامية في عمومها -مع بعض الاستثناءات- لم تقبل بعد بشكل واضح وصريح بمشروعية التعددية داخل الإسلام الواحد وتحديداً التعددية ذات الطابع الاجتماعي والسياسي وليست التعددية ذات الطابع الفقهي المذهبي. كما أن قادة حماس كما تقدم، يعتبرون حركة الجهاد فاقدة مبرر قيامها بعد مباشرة حماس للكفاح المسلح المطلب التأسيسي لحركة الجهاد وافتراقها عن «التنظيم الأم»، في حين أن حركة الجهاد التي تعتبر نفسها السبّاقة في إعادة وإحياء دور الإسلام المقاوم في فلسطين. وإنها في طرحها لقضية الوحدة الإسلامية أثبتت «تفوقاً ونزاهة وثباتاً على المواقف»[231]، تعتبر كذلك أن مهماتها تتجاوز الساحة الفلسطينية لتعيد التواصل للتاريخ والتكامل للجغرافيا ووجدت لتعيد التواصل بين الحاضر والماضي ولتربط المسلم بمجتمعه وتعيد تشكيل العقل الإسلامي ليقفز إلى عالميته القادمة وتعيد للمسلمين نظامهم السياسي، والتصدي للتغريب وحشد الأمة من حول فلسطين والعمل على نهضتها[232]. كما وتشير إلى أن خلافها مع حماس هو جوهر خلافها مع الإخوان المسلمين والذي لا يقتصر على موضوعة الكفاح المسلح. ولكنها مع اعترافها بما حققته حماس من فعل نضالي داخل فلسطين إلا أنها تتساءل في الرد على من يتساءلون عن مبرر التعددية الإسلامية ومن يدعون إلى أن تحل حركة الجهاد نفسها قائلة «فإن هي فعلت ذلك فما الذي يضمن ثبات الآخرين على

نفس الطريق ؟»[233]. وهي إشارة إلى تخوّف الجهاد من علاقات حماس الإقليمية التي أخذت تتسع، وأثَر هذه العلاقات في تحويل حماس إلى قوة تحت الضبط والسيطرة من قبل هذه الأطراف وخاصة العربية منها كـالأردن والسعودية، ودخول حماس في التوازنات القائمة وحساباتها التي ستكبح في النهاية اتجاهات العمل العسكري وتضبطه وفق هذه التوازنات وحساباتها، وهو الأمر الذي أشارت إليه الجهاد في العام ١٩٨٣ عند حديثها عن الإخوان المسلمين واحترامهم اللعبة الدولية ودخولهم التحالفات ومسلكهم وعلاقاتهم الليبرالية إضافة إلى القوة المالية والإعلامية والجاه والسطوة والنفوذ الذي قد يحل كبديل عن الجهاد المتواصل والاعتماد على الله وقوة الجماهير المسلمة الواعية[234].

السلام وخيار المواجهة :

دأبت حركة الجهاد الإسلامي على رفض كافة مشاريع التسوية السياسية التي طرحت لحل وإنهاء الصراع العربي الإسرائيلي، لأنها تحمل مخاطر عديدة منها كما ترى الجهاد التفريط ببيت المقدس وتعطيل إمكانات حشد الأمة حول فلسطين وتقسيم وتجزئة الساحة الفلسطينية، كما ستحمل معها التخلي عن الحق في كل فلسطين، وسيبقى مستقبل فلسطينيي الشتات غامضاً ومجهولاً، كما سيتحول الشعب الفلسطيني في ظل التسوية جسراً لـ"بني إسرائيل" ولتوسيع المشروع الصهيوني إلى كل العواصم ليفرض المشروع الصهيوني الغربي كامل هيمنته على المنطقة وعلى الأمة[235] وهذا الرفض لكافة الحلول وإن غلبت عليه لغة السياسية إلا أن الحركة تعتبر رفضه واجباً إسلامياً يفرضه منطق الإسلام ومنطق التاريخ كما يفرضه منطق الوطن والاستراتيجيا ومنطق العقل والفكر السياسي السليم[236].

والحركة لا ترى في تبدل الظروف الدولية والإقليمية بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتراجع دوره، وبعد حرب الخليج، وما آل إليه الوضع من خلل استراتيجي كبير في ميزان القوى لصالح الكيان الصهيوني وأمريكا. لا ترى في ذلك سبباً كافياً يدفع دعاة

السلام إلى التوقيع على هذه المعاهدات، لأن «الأمة تملك من القوة الكثير، منها المقومات البشرية والإمكانيات المادية والمواقع الجغرافية ... وتملك من الإيديولوجية الحية والمستقرة، وما علينا سوى ترجمة هذه المقومات واستثمارها في استراتيجية فاعلة»[237].

وكان آخر ما رفضته الحركة من مشاريع السلام اتفاق غزة/ أريحا واتفاق أوسلو وما تبعه من اتفاقيات جزئية في القاهرة وطابا وغيرها. إذ رأت في اتفاق غزة/ أريحا تكريساً للاحتلال وتفريطاً خطيراً بحقوق الشعب الفلسطيني، كما اعتبرته اتفاق يتجاوز غزة/ أريحا إلى كل المنطقة لإنشاء شرق أوسط جديد تكون إسرائيل فيه الجزء المركزي المسيطر والمهيمن[238]وأعلنت الحركة عن «أن أي اتفاق يعترف بالكيان الصهيوني ويتنازل عن أي جزء من وطننا المقدس غير شرعي وباطل ومحرم سياسياً ودينياً»[239].

وفي مواجهة مشاريع السلام طرحت حركة الجهاد خيار الجهاد كطريق وحيد نحو الحرية والاستقلال والوحدة والنهضة. ورفضت الحركة الاشتراك في أية ترتيبات سياسية ناتجة عن اتفاق أوسلو، فرفضت الاشتراك في الانتخابات التشريعية لأنها «تقوم على تشكيل هيئة تنفذ اتفاق أوسلو» الذي تعتبره باطلاً وبالتالي فإن إعلان مقاومة الاتفاق لا تنسجم مع إمكانية المشاركة في الانتخابات ضمن سياق اتفاق أوسلو، كما رفضت الحركة الدخول في أي حوار سياسي مع سلطة الحكم الذاتي «لأن هناك برنامجين متناقضين ولا جدوى من قيام حوار سياسي» وقبلت -بحكم الواقع- بإجراء حوارات ميدانية للحيلولة دون الصدام مع السلطة. مع نفيها أية صفة سياسية لهذه اللقاءات الميدانية[240]. كما رفضت الحركة تشكيل حزب سياسي كبقية الفصائل الموجودة داخل الأراضي المحتلة معتبرة أن الحزب يلزمه سيادة وطنية وهو أمر غير موجود، كما أن «حركة الجهاد لا تريد أن تعطي انطباعاً أنه يمكن استيعابها سياسياً»[241]

عدم إقرار الجهاد بشرعية سلطة الحكم الذاتي واستمرار عملياتها المسلحة ضد الاحتلال الصهيوني ونضالها السياسي ضد السلطة أديا إلى مواجهة مستمرة مع سلطة

الحكم الذاتي التي قامت باعتقالات في صفوف الجهاد بعد كل عملية عسكرية ضد إسرائيل، كما قامت بإغلاق المؤسسات الإعلامية التابعة للجهاد، ومنعت أنشطتهم في المساجد.

أما بديل الجهاد الإسلامي على صعيد العلاقة مع الفصائل الفلسطينية المعارضة لاتفاقية أوسلو فقد انحصر بـ«إعادة صياغة لتحالف القوى الفلسطينية مع توسيعه ليضم قوى وشخصيات غير ممثلة في التحالف» مشروطاً بذلك بمحددات على «البديل الوطني الديمقراطي الإسلامي» -كما أسماه الشقاقي- أن يتوافر عليها منها[242].

- التناقض الكامل مع برنامج ومشروع أوسلو.
- عدم انطلاق أحد أطراف البديل من نفس أرضية ذلك المشروع تحت أي ظرف من الظروف أو دعوى من الدعوات مثل إدخال تحسينات على الاتفاق أو نصرة الفريق المفاوض.
- احترام متبادل بين جميع أطرافه والتأكيد على الشرعية والمصداقية الوطنية المتبادلة بين الجميع بلا نفي أو إقصاء.
- إعادة ترتيب الفصائل لأوضاعها التنظيمية الداخلية إسلاميا ووطنياً وديمقراطياً. فبدون التحديد والتثوير والتنوير داخل كل فصيل وداخل كل طرف لن يعطَ للبديل تأثيره المطلوب.
- البديل ليس مجرد نصاب سياسي عددي أو عنوان أو منبر للهموم والشكاوى، بل محصلة لفعل التنظيمات والقوى المشاركة.
- التأكيد على عدم معارضة التكتيكي أو المرحلي مع الاستراتيجي بل أن يخدمه ويقود إليه.
- برنامج سياسي واضح يحظى بالإجماع الشعبي ويتعامل بحكمة وحنكة مع التعارضات السياسية التقليدية بين أطراف البديل.

- بذل أقصى الجهد في مدّ علاقاته وتحالفاته مع كل القوى المستهدفة من اتفاق أوسلو لقيام أوسع تحالف ممكن فلسطينياً وإسلامياً وعربياً. وضرورة تماسك التيارات الوطنية التقدمية والقومية والإسلامية على ساحة فلسطين والوطن العربي وكل الأمة.
- لا طاعة لتنظيمٍ قائدٍ في معصية البرنامج المتفق عليه.

اشتراطات البديل الذي طرحه الشقاقي اصطدم بالبراغماتية السياسية لدى الجبهتين، والثقل التاريخي للبيروقراطية والاستبداد والمصالح الحزبية والذاتية والحواجز النفسية وتراكم الخلافات عند أكثر الفصائل. والتضييق المستمر على فصائل المعارضة من قوى إقليمية ودولية، الأمر الذي أدى بتحالف القوى الفلسطينية إلى خلاف ما أرادته حركة الجهاد منبراً للهموم والشكاوى، ورافعة لبعض القوى الآفلة. هذا في الوقت الذي راوحت دعوى الوحدة الإسلامية بين الحركتين في مربع خطاب سياسي إعلامي لم تتجاوزه إلى مجرد إصدار البيانات المشتركة.

من جهة أخرى واصلت حركة الجهاد نشاطها العسكري فبلغت عدد عملياتها العسكرية التي نفذت ضد الاحتلال الإسرائيلي منذ العام ١٩٨٦ حتى العام ١٩٩٥ قرابة ١٨٢ عملية عسكرية وكما يوضح جدول العمليات أن مجموع العمليات التي نفذت داخل قطاع غزة تساوي ٦٠% من مجموع العمليات، الأمر الذي يشير إلى مناطق الانتشار الأساسية للحركة، كما أن ٨٠% من العمليات نفذت داخل المناطق المحتلة عام ١٩٦٧، مقابل ١٢% من العمليات نفذت داخل المناطق المحتلة منذ العام ١٩٤٨، الأمر الذي يعزى إلى سهولة التنقل والحركة داخل الضفة والقطاع مع صعوبة اختراق الاحتياطات الأمنية الإسرائيلية والدخول للمناطق المحتلة منذ العام ١٩٤٨ فضلاً عمّا يكلف الحركة من شهداء لصعوبة انسحابهم بخلاف ما عليه الأمر في مناطق الوجود الفلسطيني.

يبقى أن نشير أن العمليات الاستشهادية ذات الطابع الاقتحامي وبلغت سبع علميات كانت أخطرها وأهمها العملية الاستشهادية المزدوجة التي نفذها الاستشهاديان

صالح شاكر، وأنور سكر في محطة باصات للجنود الإسرائيليين في بيت ليد، وأودت بحياة ٢٢ إسرائيلياً وجرح أكثر من ٧٥ وجميعهم من الجنود. وتمت العمليات العسكرية منذ منتصف العام ١٩٩٣ تحت إشراف القوى الإسلامية المجاهدة (قسم) وهو الاسم الذي اختاره الجناح العسكري لحركة الجهاد، بعد أن كان ينفذ عملياته تحت أسماء مختلفة منها "كتائب سيف الإسلام" و"عشاق الشهادة" و"مجموعة شهداء الشجاعية" و"شهداء الأقصى" و"شهداء فلسطين" و"شهداء كربلاء". وقد بلغ عدد شهداء حركة الجهاد الإسلامي منذ انطلاقتها حتى استشهاد أمينها العام فتحي الشقاقي في ٢٦/١٠/١٩٩٥، (١٣٥ شهيداً).

السنة	عدد العمليات	غزة	الضفة	القدس	أراضي ١٩٤٨	لبنان	مصر
١٩٨٦	٢١	٢٠		١			
١٩٨٧	١	١					
١٩٨٨	٣	١		١	١		
١٩٨٩	١٢	٥	٣	١	٣		
١٩٩٠	٢٩	١٥	٣	٨	٣		
١٩٩١	١٢	١	١	٢	٦	٢	
١٩٩٢	٢٣	٦	١٠		٢	٥	
١٩٩٣	٥٢	٤١	١	٢	٣	٤	١
١٩٩٤	٢٤	١٦	٢	١	٢	٣	
١٩٩٥	٥	٤			١		
مجموع العمليات	١٨٢	١١٠	٢٠	١٦	٢١	١٤	١

جدول بعدد العمليات التي نفذتها حركة الجهاد الإسلامي حسب منطقة التنفيذ

خلال الفترة ما بين ١٩٨٦ – ١٩٩٥ « جدول رقم ١ »

السنة	عدد العمليات	هجوم بالقنابل	إطلاق نار	عبوات ناسفة	طعن	أحزمة ناسفة TNT	اختطاف وقتل	حالات مختلفة	ملاحظات
١٩٨٦	٢١	٨	٦	٢	٥				
١٩٨٧	١		١						
١٩٨٨	٣	١		١	١				
١٩٨٩	١٢	٥	٢	٣				٢	
١٩٩٠	٢٩	١٠	١٢	٤	٣				
١٩٩١	١٢		٤		٨				
١٩٩٢	٢٣	٣	١٠	٣	٥			٢	
١٩٩٣	٥٢	٢٠	١٤	٢	١٠	٣		٣	
١٩٩٤	٢٤		٢١		١	١	١		
١٩٩٥	٥		١	١		٣	عمليتان في وقت واحد		
مجموع العمليات	١٨٢	٤٧	٧١	١٦	٣٣	٧	١	٧	

جدول بعدد العمليات التي نفذتها حركة الجهاد الإسلامي حسب نوع العملية

خلال الفترة ما بين ١٩٨٦ - ١٩٩٥ « جدول رقم ٢ »

* * *

ما فتئت حركة الجهاد الإسلامي في أدبياتها وعلى لسان قادتها تفسر سبب نشوئها وانطلاقتها في اتجاهين اثنين:

الأول: السعي لتقديم الإجابة الإسلامية على السؤال الوطني الفلسطيني، وضمن هذا الاتجاه يتم تعريفها عادة بحركة إسلامية مقاتلة.

الثاني: تمثلها كقوة تجديدية وتثويرية وتنويرية داخل العمل الفلسطيني والحركة الإسلامية المعاصرة، إن في الفكر أو الممارسة.

وهذا التوجه في تفسير ظاهرة الجهاد الإسلامي الحركية وبعد مرور عقدين من الزمن عليها ١٩٧٥-١٩٩٧ تواجه تحديات وتحولات مختلفة ترهن الحركة ومستقبلها سواء بتجذرها وانتشارها أو تراجعها وانحصارها. من هذه التحديات والتحولات الانقلاب في واقع القضية الفلسطينية من حيث وجود سلطتين داخل الحدود التاريخية لفلسطين، وهما سلطة الاحتلال الإسرائيلي وسلطة الحكم الإداري الذاتي، وهو أمر يتطلب من الحركة أن توسع دائرة الإجابة على السؤال الفلسطيني إسلامياً تجاه هذه المستجدات الخاصة بسلطة فلسطينية تدير شؤون قسم كبير من الفلسطينيين وتشرف على اجتماعه المدني (المنقوص)، وتخوض في الوقت نفسه مفاوضات مع سلطة الاحتلال.

والإجابة التي تشرط مستقبل الحركة ليست ذات بعد سياسي فقط بل تشمل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية ومتعلقات مجال الاجتماع السياسي الفلسطيني العام، فهي إجابة على شكل العلاقة مع هذه السلطة إن كانت مشاركة أو مقاطعة أو مشاركة ومقاطعة معاً، وهل العلاقة بالسلطة ستحدد تنافساً مدنياً أم صراعاً سياسياً شاملاً أو منقوصاً، صراعاً عسكرياً جزئياً أو كلياً. وهي إجابة لبرامج الحركة وخططها تجاه الاجتماع الأهلي ومؤسساته، ستظهر مدى قدرة الحركة على القيام بتأسيس بنية تحتية تشكل رديفاً بشرياً ومادياً للحركة، يقوم على حمايتها وتعزيز اندماجها العضوي بالمجتمع.

الإجابة على ما تقدم سيحدد حجم وفاعلية حركة الجهاد داخل مناطق الحكم الذاتي، وهو بدوره سيؤثر سلباً أو إيجاباً على قيام الحركة بالمبرر التأسيسي الأهم في انطلاقة الحركة والخاص بمواصلة الكفاح المسلح ضد الاحتلال الإسرائيلي.

وبمواصلة الكفاح المسلح وفي ظل الصعوبات اللوجستية بالغة التعقيد التي أصبحت تحيط به، فإنه أضحى عند القيام به ذا تأثير بالغ ليس على الصف الإسرائيلي فحسب بل على الصف الفلسطيني بما يلحقه من إجراءات عقابية تفقد سلطة الحكم

الذاتي ما تنشده في مناطق نفوذها من استقرار اجتماعي واقتصادي فضلاً عن الاستقرار السياسي، كما أن محاصرة الحركة وملاحقتها داخل وخارج فلسطين سيكون أشد وليس أدل على ذلك من اغتيال مؤسسها وأمينها العام الدكتور فتحي الشقاقي الذي تذهب معظم الروايات إلى أن ما سرَّع من اغتياله هي العملية الاستشهادية المزدوجة التي نفذها مجاهدان من الحركة في بيت ليد في تجمع للجنود الإسرائيليين إضافة لعمليتي الاغتيال اللتين قام بهما الموساد في مناطق الحكم الذاتي مستهدفاً مسؤولين عسكريين بارزين في الجهاز العسكري للحركة "قسم" هما هاني عابد ومحمود الخواجا.

يبقى ملاك استمرار الحركة في نظر الآخرين قدرتها على القيام بـ"الجهاد المسلح" عنوان حركتها وجوهر اسمها ورسمها، مع ضبط إيقاع هذا الجهاد المسلح بما لا يدفعها إلى تكرار تجارب المجموعات الجهادية في مصر والجزائر تجاه السلطة الفلسطينية والحفاظ في الوقت ذاته على خطها الراديكالي الرافض لسياسات هذه السلطة ومشاريعها، وهو أمر غاية في التعقيد.

أما على صعيد الاتجاه الثاني فأمام الحركة تحدٍّ ذو أبعاد ثلاثة :

الأول: تحدي العمل الوطني الفلسطيني المشترك لجهة قدرتها على أن تكون قاسماً مشتركاً يجمع بين القوى الوطنية من ناحية والقوى الإسلامية من ناحية أخرى، وذلك لعدم وجود تاريخ صراعي لها يذكر مع كلا الطرفين، ولثقة الطرف الوطني بجذريتها السياسية، وعزوفها عن الهيمنة والسيطرة. والتحدي الذي سيعزز للحركة دورها وفعاليتها هو برامجي خاص بإيجاد صيغ كفيلة بتجميع قوى المعارضة على القواسم المشتركة أو عملي بتطوير الصيغ القائمة.

الثاني: تحدي العلاقة مع حركة حماس التي لم تعد أقل كفاحية ضد الاحتلال الإسرائيلي من حركة الجهاد، فضلاً عما أثبتته طوال السنوات الماضية من استقرار داخلي مؤسساتي وتنظيمي، إضافة إلى تحولها لقوة إقليمية ذات علاقات واسعة وإمكانيات كبيرة. كل

ذلك يدفع حركة الجهاد إلى تقييم علاقتها ومواقفها التاريخية التقليدية من حماس، والبحث في صيغ الاندماج أو التحالف أو العمل الجبهوي أو التنسيق ... إلخ، في ضوء أزمة المشروع الوطني بعد التوقيع على اتفاق أوسلو، وبناءً على ما توفر من شراكة تكتيكية للحركتين إضافة لوحدة مرجعيتهما العقائدية.

الثالث: المهمة التي تطرحها حركة الجهاد لنفسها كقوة تجديد وتثوير وتنوير داخل الحركة الإسلامية المعاصرة وهو تحدٍ يحتاج من الجهاد -فيما يبدو- إلى إعادة صياغة إيديولوجيتها الفكرية والسياسية إسلامياً في ضوء التطورات والمستجدات الراهنة لتحديد معالم التجديد والتنوير والتثوير المرجو تحقيقها داخل التجمعات الإسلامية الحركية.

على المستوى الداخلي، فإن التحدي الأهم الذي تواجهه كافة الحركات والأحزاب السياسية العربية والإسلامية أياً كان لونها الإيديولوجي هو تحدي الديمقراطية، والمؤسساتية، وتوسيع دائرة المشاركة في اتخاذ القرارات، و"التدافع" السلمي الداخلي، وضبط حركة المال، لأن كل ذلك شرط الفاعلية والأداء المنتظم والقرار الصائب ومراكمة الفعل والتقدم في تحقيق البرامج والأهداف.

إيديولوجيا الإسلام المحارب

إيديولوجيا الفكر

حركة الجهاد والحركة الإسلامية : جدلية التواصل والتفاصل

تنتمي حركة الجهاد الإسلامي فيما تنتمي إليه إلى المجال السياسي الإسلامي لحركات الإحياء الإسلامي في العالم (ما يطلق عليه الإسلاميون الحركة الإسلامية). ومن سياق التشكل الأولي لحركة الجهاد يتضح أن الحركة في ولادها تشكل لحظة تجاوز لمشروع الإخوان المسلمين الذي نُعت بـ"التقليدي" و"الإصلاحي" ولكن هذه اللحظة

التجاوزية ولئن كانت لحظة تفاصل وافتراق عن نهج خاص داخل حركات الإحياء الإسلامي، إلا أن منظري الجهاد تواصلوا مع الحركة الإسلامية ذاتها باعتبارها مشروع الأمة في الخلاص وجزئها المنوط به قيادة الأمة نحو التحرر والنهضة [243]. واعتبروا مشروع الجهاد الإسلامي جزءاً من مشروع الحركة الإسلامية في المنطقة وامتداداً لها. وتم التعريف بحركة الجهاد بما يعزز هذه الرؤية .. فحركة الجهاد هي «حركة إسلامية جماهيرية مجاهدة مستقلة، الإسلام منطلقها، والعمل الجماهيري الثوري والجهاد المسلح أسلوبها، وتحرير فلسطين من الاحتلال الصهيوني هدفها» [244].

وقد عيَّنت الحركة نفسها بهذا التعريف ضمن التيار الإسلامي الثوري داخل الحركة الإسلامية، إن ببيان أسلوبها المعتمد على العمل الجماهيري والجهاد المسلح أو بتبنيها للبعد الوطني الخاص كأهم أهدافها، والمتمثل بتحرير فلسطين من الاحتلال الصهيوني. وعلى الرغم من انحياز حركة الجهاد إلى "التيار الإسلامي الثوري أو الإسلامي الجهادي" وتصريحهم بذلك[245]، فإنهم في تعريفهم للحركة الإسلامية تبنوا مفهوماً موسعاً لها يقترب من التيار الاجتماعي تارة، ومن الاتجاه العام الموحد حول هوية ما تارة أخرى. ففي تعريف توفيق الطيب للحركة الإسلامية والذي تبنته حركة الجهاد وأشاعته، عُرِّفت الحركة الإسلامية بـ«الفئة الاجتماعية التي تحمل الدعوة الإسلامية، أو التيار الاجتماعي الذي يحمل الإسلام كدين ويريد إقامة هذا الدين» [246]، وفي تعريف أوسع عُرِّفت الحركة الإسلامية بـ«نظام منفتح وغير مقيد وعالمي النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعي وفي سبيل إعادة توحيد الأمة في إطار سلوكي وعمل ذي هدف» [247].

هذه التوسعة في التعاريف تجعل من الحركة الإسلامية توجهاً عاماً نحو الإسلام يشمل كل محاولة لإصلاح حال الأمة المسلمة، وعليه، فهي الخيار الإسلامي في كل الأحوال، ووفق هذه الرؤية يصف بعض مناصري الجهاد بعض التعريفات التي تختزل

الحركة الإسلامية بلافتة تنظيمية محدودة بالتعريفات الضيقة الصادرة عن "عقلية النوادي" [248].

ويُرجع منظّر الجهاد الأول الشهيد الشقاقي مفهوم الحركة الإسلامية، من حيث تشكله التاريخي وتبلوره المصطلحي الحديث، إلى لحظة حدوث «التماس الخطير بين الحملة الصليبية التي قادها .. نابليون بونابرت وبين الوطن الإسلامي» [249]. معتبراً هذه المواجهة بين الغرب والشرق تشكل «نقطة البداية في أخطر التحديات التي واجهها الوطن الإسلامي منذ ظهوره» [250].

وفي موطن آخر يفسر الشقاقي ظهور الحركة الإسلامية كرد فعل طبيعي على الغزو الغربي من ناحية ولسقوط الخلافة الإسلامية/ العثمانية من ناحية أخرى [251]. وبذلك فإن مدار مفهوم حركة الجهاد عن الحركة الإسلامية يرتكز على محورين اثنين دأبت على النظر من خلالها إلى كافة التيارات :

المحور الأول : التحدي الغربي الحديث وصدامه مع العالم الإسلامي إثر ثورته الصناعية وبداية توسعه الحديث شرقاً، وما حمله من نزعة "التغريب" محاولاً تنحية الإيديولوجيا الإسلامية عن القيادة وطرح وإحلال بدائله.

المحور الثاني: سقوط النظام السياسي الإسلامي وما ترتب عليه من تجزئة للوطن العربي ومن ثم تدمير البنى التقليدية للمجتمعات الإسلامية.

وفق هذين المحورين وما نتج عنهما من اتجاهات وتيارات إسلامية محلية حاولت مواجهة هذه التحديات إمَّا بقتال جيوش الغرب ومواجهتها أو بالدعوة لإصلاح المجتمعات الإسلامية وإقامة نظام "الخلافة"، كانت حركة الجهاد كما يبدو تنظر واسعاً إلى مفهوم الحركة الإسلامية الحديثة ونشأتها، فعمدت إلى مناصرة العديد من تيارات هذه الحركة وقضاياها أياً كان موقعها، وبغض النظر عن صواب تجربة بعض هذه التيارات أو النقد الذي وجهته "الجهاد" لها، وذلك في خضم صراع هذه الحركات

والتيارات ضد الغرب أو الأنظمة السياسية الحاكمة. ويمكننا أن نتلمس حدود التقاطع والتواصل بين "الجهاد" والحركة الإسلامية ببيان ما أعلنته حركة الجهاد من غايات وأهداف لها، والتي تشكل ضمن النظر المقارن القواسم المشتركة العامة لحركات الإحياء الإسلامي في المنطقة العربية والإسلامية رغم الفوارق الداخلية والخلافات البينية. وهذه الغايات والأهداف هي :

- الغاية القصوى : مرضاة الله ﷻ كون حركة الجهاد إسلامية ربانية.
- الغاية الدنيا : إحداث البعث الإسلامي في كل الأرض.
- الهدف البعيد : تجاوز أزمة التحدث الغربي التحديث، وحل المشكلات التي يواجهها المسلمون حلاً يتفق مع عقيدة الإسلام وشريعته.
- الهدف القريب : إعادة النظام السياسي الإسلامي إلى الوجود بإقامة دولة الإسلام[252]

هذه المناصرة التبادلية والحلف الضمني لحركات الإحياء الإسلامي لم تحل دون تواصل "الجهاد الإسلامي" الخاص مع تيارات واتجاهات دون أخرى، والاحتفاء بشخصيات وقيادات دون أخرى، ورفع هذا التواصل والاحتفاء الخاصين إلى مرتبة الأحلاف السرية أو العمل المشترك، ورفع هذه الرموز لمحل الاقتداء والمثل الواجب اتباعها والالتفاف من حولها فكراً وممارسة. وكل هذا مبرره التوافق في برامج التغيير والخيارات السياسية الراهنة، فضلاً عما تقدم من تقاطع في مستوى الغايات والأهداف الاستراتيجية.

فسياسياً تتوافق حركة الجهاد والتيار الإسلامي الثوري العام، وفكرياً تتفق والاتجاهات "التنويرية" (أو التجديدية). ووفق هذين المستويين نجد حركة الجهاد تحتفي بشخصيات في حركات أخرى لا تنتمي تنظيمياً إليها -مثال حسن البنا- بل وتزكي مرحلة من حياة حركة دون أخرى -الجيل الأول "للإخوان"، أو قيادة أو مفكر دون آخر- محمد عبده حتى العام ١٩٨٨.

وفي هذا السياق يلاحظ أن أهم القادة والمفكرين الذين يحظون باهتمام حركة الجهاد في النصف الأول من القرن العشرين هم جمال الدين الأفغاني والإمام حسن البنا، والشيخ عز الدين القسام. وفي النصف الثاني من القرن العشرين سيد قطب، وعلي شريعتي، ومالك بن نبي، وثلاثتهم يشكلون وفق مصطلح الشقاقي «مثلثاً خطيراً في الفكر الإسلامي الحديث»[253] ومبعث ذلك في أحد وجوهه أن الثلاثة ومع ذهابهم للغرب «المسكون بحمى العداوة للإسلام» إلا أنهم عادوا منه دون أن يستلبوا للغرب وحضارته كما فعل البعض الأخر مثل رفاعة الطهطاوي[254]. يضاف لهؤلاء جميعاً الإمام الخميني مفجر الثورة الإسلامية في إيران الذي اعتبر منهجه في التغيير بديلاً إسلامياً معاصراً.

الحركة الإسلامية ومع كونها الحاضن الرئيسي لحركة الجهاد إلا أنها شهدت حملة من النقد تجاه تجاربها المتعددة وواقعها الراهن من قبل حركة الجهاد التي رفعت مقولة النقد الذاتي إلى مستوى الفرضية الشرعية والضرورة الحركية، وهي مقولة إن مورست فَستُحقّق وفق تصور الجهاد مطلباً ضرورياً وهاماً للحركة الإسلامية وهو «إيجاد تصور إسلامي عن المشاكل الرئيسية في العالم الإسلامي وطبيعتها وأولوياتها ثم برنامج عمل موحد للعمل يبدأ من تحديد المنطلقات والوسائل بفهم العلاقة الجدلية بينهما ثم تحديد الأهداف النهائية للحركة والأهداف المباشرة وغير المباشرة»[255]. ومطلب النقد الذاتي داخل الحركة الإسلامية كان مطلباً تأسيسياً لمشروعية الجهاد الإسلامي من ناحية، ولإعطاء المبرر لنقاط التفاصل التي افترقت بها عن التيار الإسلامي التقليدي والإصلاحي، ولكن مطلب النقد الذاتي هذا مورس لاحقاً كمطلب معكوس ومسقوف إذ لم نعثر على مباحث نقدية ذاتية لاحقة لحركة الجهاد وتجربتها، الأمر الذي يبرره بعض قادة الجهاد «بقصر التجربة وشراسة الهجمة الصهيونية ضد الحركة»[256] فيما ينفي البعض الأخر ذلك مؤكداً «أن النقد الذاتي يمارس ولكن لا يخرج للعلن بسبب جملة المخاطر الأمنية التي تحيط بالحركة»[257] .ونلخص نقاط التفاصل التي تأسست في خضم حركة النقد

الذاتي التي تحولت إلى نقد للآخر المختلف بعد تبلور مشروع الجهاد على النحو التالي :

- غياب المنهج الواضح لدى الحركة الإسلامية لحل أزمات الأمة[258].
- غياب الوعي التاريخي القادر على اكتشاف الشرط الذاتي لوجود الحركة الإسلامية وإمكانية استشراف المستقبل[259].
- «الجهل بأغلب عناصر المعادلة الرئيسية المطروحة. معادلة التحدي الغربي الحديث للوطن الإسلامي»[260].
- تركيز بعض أجنحة الحركة الإسلامية على جانب من الإسلام وإهمال الجانب الآخر[261].
- «مهادنة الأنظمة الكافرة .. كما يحدث في الأردن ومصر»[262]، وهذا الأمر من «مهادنة الأنظمة الطاغوتية والصمت عن ممارسات المستكبرين وإفسادهم»[263] قد شغلت فكر "الجهاد الإسلامي" طويلاً، بل وقد تكون من أهم القضايا الأساسية التي افترقت النواة الجهادية الأولى فيها عن حركة الإخوان المسلمين، وقد شغل هذا الأمر كتابات الحركة إلى يومنا هذا والذي سنأتي على بيانه بالتفصيل.
- إن الحركة الإسلامية أصيبت بالانعزالية التي ورثتها من تعاليم المفاصلة والعزلة الشعورية والفوقية التي ظهرت في أوائل الخمسينات وأوائل الستينات، والتي أسيئت ترجمتها في الواقع العملي[264].
- غياب الممارسة الشورية والحوار الداخلي وحق الاختلاف، واستبدالها بالروح الحزبية والتعصب[265].
- عدم الوعي بالقضية الفلسطينية كقضية مركزية للمسلمين، وعدم إدراك الأبعاد الإلهية التي حملها المسجد الأقصى وارتباطه بفلسطين وارتباط فلسطين بالوطن الإسلامي[266].
- النظرة التقليدية للحركة الإسلامية إلى المرأة ومسؤولياتها ودورها[267].

تلكم هي أهم قضايا التفاصل التي أنيطت معالجتها والإجابة عليها بجيل حركة الجهاد "جيل الوعي والثورة"، هذا الجيل الذي حُدِّدت معركته على مستويين، «**الأول**

حيث المعركة الحاسمة مع الجاهلية والطواغيت والبقايا المهترئة للبدائل التي طرحها الاستعمار، والثاني حيث المعركة ... مع الأجنحة المتخلفة في الحركة الإسلامية نفسها» (268).

السلفية التحروية:

إذا كان بعث حركة تغييرية جديدة يفترض مبررات إيديولوجية واجتماعية وسياسية جديدة، فإن هذا الجديد كان كما يبدو هاجس "الجهاد الإسلامي" فيما عبّر عنه بالحاجة إلى «الصياغة الثورية للفكر الإسلامي» أو «النظرية الثورية»، والشهيد الشقاقي كان يتساءل في كتابه «الخميني، الحل الإسلامي والبديل» عن «كيفية الصياغة الثورية للفكر الإسلامي» متأثراً بالواقع الثوري الإسلامي الذي كان جارياً في إيران، تلك الصيغة الإيرانية ذات الطابع الجماهيري التي أنضجت هذا التساؤل لدى الشقاقي على نحو ما كانت عليه، طالباً «الصياغة التي تستطيع الحركة الإسلامية بها ومن خلالها إقامة الجسور القوية مع الجماهير المسلمة بحيث تدرك هذه الجماهير معنى ارتباطها بالحركة الإسلامية ودور هذا الارتباط في الحفاظ على تاريخها وتراثها ومصالحها»(269). الإجابة على سؤال «الصياغة الثورية» كان مطلوباً و"ضرورياً" لهذه الطليعة(270) التي تسعى إلى الإحياء (أو البعث) الإسلامي، ومعالم النظرية الثورية هذه هي التي ستحدد وفق رؤية الشهيد الشقاقي التفسيرية لنص سيد قطب في المعالم على النحو التالي(271):

١- منطلقات هذه الحركة الطليعية.

٢- أهدافها وصلب غايتها.

٣- تحديد وسائلها ومراحل حركتها.

٤- تحديد مفاهيمها، خصائصها، طبيعة دورها ووظيفتها، وكذلك تحديد شكل النضال ضد "الجاهلية القائمة".

٥- رؤية تحليلية للنظام القائم وأدواته ومراكز القوى المؤثرة فيه.

جهد المحاولة في الإجابة على المعالم المتقدمة، سعت حركة الجهاد إلى البحث عنها ومقاربتها نظرياً ضمن نصوص ثلاثة مفكرين هم: توفيق الطيب، وسيد قطب، ومالك بن نبي، وعملياً ضمن ثلاث تجارب لقادة إسلاميين هم عز الدين القسام، وحسن البنا، والخميني. والمقاربات التي قدمتها حركة الجهاد لهؤلاء المفكرين والقادة تداخل فيها النظر بالممارسة، وجاءت وفق شروط التحدي المفروضة على الحركة الإسلامية في سعيها لتحقيق هدفين مركزيين بهما يتحقق البعث الإسلامي والنهضة الإسلامية وهما :

أ- تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث.

ب- تحرير فلسطين من الاحتلال الصهيوني.

ذلك أن "الحل الإسلامي والبديل" الذي تنشده حركة الجهاد يقوم على تحقيق هذين الهدفين إن في المستوى الاستراتيجي أو المرحلي، وكل الأهداف والغايات الأخرى لا تتعين في إيديولوجيا "الجهاد" إلا في سياق السعي لتحقيق هذين الهدفين. وضمن المقاربة النظرية "للصياغة الثورية" نجد "الجهاد" تعتمد نص توفيق الطيب "كمنفستو" تتردد مقولاته في كافة الكتابات، ودون إحالة، حتى أصبح نصه في نسيج النص الإيديولوجي للحركة، في حين أن سيد قطب تم النظر إليه من زاوية تحقيقه "للشرط الذاتي" لعمليتي البعث والنهضة، الشرط الذاتي كمحرك للذات الإسلامية التي أرادها متميزة وواعية بأزمة التحدي الغربي للأمة[272]. أما مالك بن بني فقد تم النظر إليه في تركيزه على "الشرط الموضوعي" للنهضة حين تحدث عن شروط النهضة وحلّل واقع التحدي الحضاري[273]. وعليه فإن الحركة تجاوزت القضايا الأكثر إشكالية في نص المفكرين، والتي تثير قضايا الخلاف الحاد داخل دائرة "الإسلامية الحركية"، تجاوزت ذلك إلى جوهر النصوص المقدمة كمشاريع إسلامية اجتهادية مثلت «جوهر الإجابة الإسلامية على أسئلة المرحلة الصعبة» ليتم بذلك تحرير الهوية الإسلامية أمام طغيان التغريب، والتوجه نحو النهضة الحضارية الشاملة بعد فشل البدائل الأخرى من ليبرالية واشتراكية[274].

في المقابل كانت التجارب الحركية السياسية والعسكرية -في بعض منها- لكل من القادة الثلاثة القسام والبنا والخميني المصداق العملي والواقعي لمتطلبات النظرية الثورية الإسلامية التي أرادت حركة الجهاد أن تبشر بها في مواجهة الغزو الغربي والكيان الصهيوني. بكشف مضامين النص الإيديولوجي لـ"الجهاد" يمكننا أن نقرر أن مصادر هذا النص أربعة هي: الفكر الإسلامي (نصاً وتراثاً)، والتاريخ، والسياسية، والواقع. هذه المصادر الأربعة وبناءً على آلية التعاطي والمعالجة التي اتبعتها حركة الجهاد أفضت إلى نص إيديولوجي له سمات بارزة نقاربها وفق محددات خمس هي :

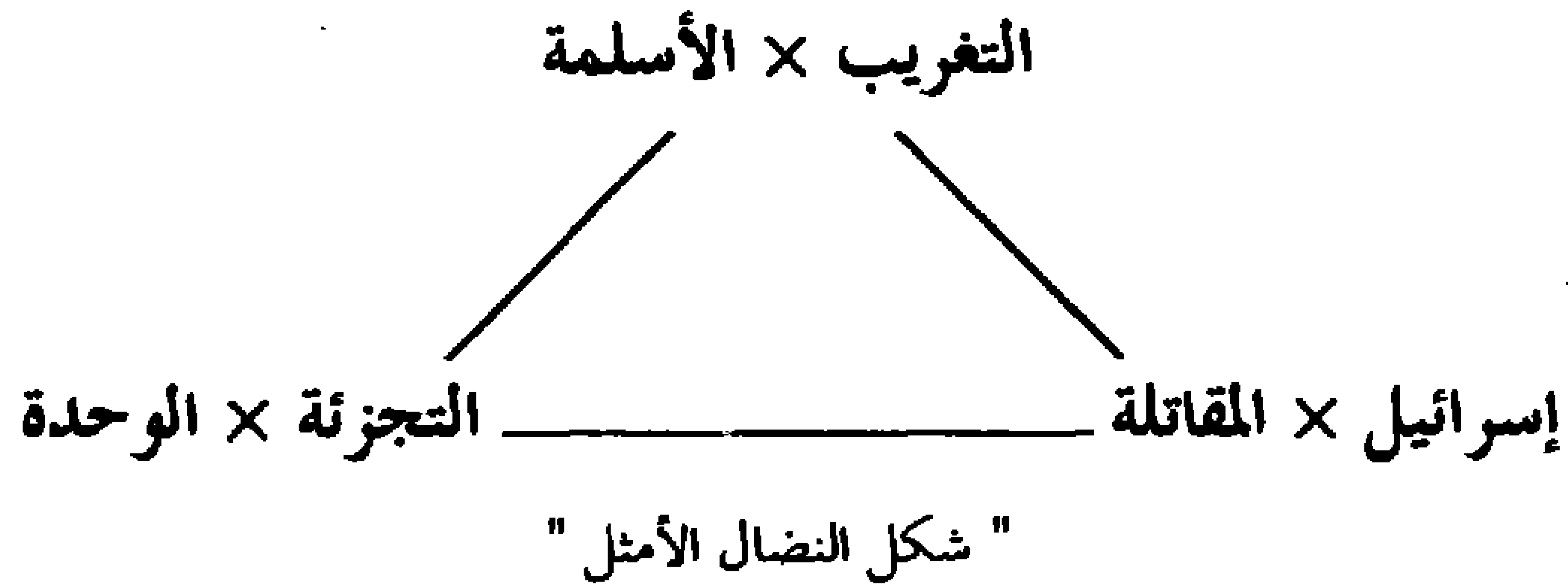
١- السلفيّة ٢- المنهجية ٣- التجديد ٤- الثورية ٥- النقد والتجاوز

نعني بسلفية حركة الجهاد، التمسك بمرجعية النص قرآناً وسنة والتراث في أصوله العلمية من أصول فقه وعلوم حديث وغيرها من العلوم التراثية. وإذا كانت هناك من وظيفة أساسية للإيديولوجيا الثورية لدى الحركات التغييرية فهي «إعطاء الحركة صفة الشرعية وذلك بصياغة وسائلها وغاياتها وفق القيم الأساسية المقبولة من أنصارها» [275]، الأمر الذي انتهجته حركة الجهاد في التأسيس الإيديولوجي ببناء الأساس النظري وفق المرجعية السلفية الإسلامية المعمول بها لدى المجتمع العربي «فكان الفهم المنهجي للإسلام كعقيدة وأصول دين وفقه وشريعة، واستناداً إلى القرآن والسنة هو نقطة البدء» [276] في التأسيس المعرفي والانطلاق الحركي لهذه الحركة.

ومأسسة الخطاب الإيديولوجي لحركة الجهاد وفق الأصول الدينية، إضافة لما يمنحه من مشروعية اجتماعية [277]، فإنه أيضاً وسيلة رمزية أكثر فاعلية في تعبئة الجماهير وتحريضها والحصول على الدعم الثوري منها، وذلك باستثمار النص الديني بما يحمله من أوامر وتوجيهات إلهية في الصراع الوطني ضد الاحتلال الصهيوني [278]. فضلاً عن مرجعية هذه الأصول في تحديد الهوية الإسلامية في مواجهة "الاستلاب التغريبي" القيمي والأخلاقي الذي تناهضه حركة الجهاد. نضيف إن إسلامية الإيديولوجيا الثورية لحركة الجهاد فيما تعنيه من كونها إيديولوجيا دينية ترتكز على قيم غيبية ونص إلهي يرفع

النشاط الثوري إلى درجة الواجب الإلهي، ويضفي صفة اليقين على أنشطة الثوار، هـــذا اليقين في انتمائهم وشرعية تصرفاتهم يساعدهم على إلهامهم التفاؤل سواء في المســـتقبل المنظور أو الأخروي غير المنظور، كما يدفعهم إلى التضحية إلى حد التضحية بـــالنفس فـــ«الامتحان الأول للثوري إنما يكون في استعداده للموت في سبيل قضية، اســـتعداداً يحافظ على الحيوية والصحة المفترضة لمذهبه»[279].

– أما مطلب الثورية في الصياغة النظرية لإيديولوجيا الجهاد فإننا نتلمس مبرراتـــه في مرحلتي الحركة المصرية منها والفلسطينية ضمن مواقف الحركة وواقعها، فهي بدايـــة حركة تحررية مقاتلة تواجه احتلالاً عسكرياً لوطنها فلسطين، وهي أيضاً تخوض صراعـــاً ضد الغرب وقواه التغريبية من جهة، ونظام التبعية الذي يكرسه من جهة أخرى، وهـــو صراع تخوضه بجذرية في الموقف، كما أنها ترفض «مداهنة الأنظمة أو مهادنتها فيما هـــي تحارب الله وترفض تطبيق شرعه وتتولى أعداءه»[280]. هذا المشهد الصراعي الذي تطلـــق عليه الحركة «شكل النضال الأمثل»[281] يمكن أن نتمثله برسم لمثلث الصـــراع الـــذي يناظره –على سبيل الضد– مثلث الحل الإسلامي (البديل) على النحو التالي :



" شكل النضال الأمثل "

المشهد الصراعي السابق مترافقاً مع مشهد حركات التحرر مـــن الاســـتعمار في الوطن العربي ومعه المشهد الثوري الأخير، المنتصر في إيران، تجعلنا نشـــخص مطلـــب الثورية الذي أرادته حركة الجهاد بالقول إن كان لا بد للثورة من إيديولوجيا فلا بـــد أن تكون الإيديولوجيا ثورية[282].

- تركز حركة الجهاد وقادها على مسألة المنهج واعتبار "المنهجية" من أهم ما يميز حركة الجهاد عن التيار الإسلامي التقليدي[283]. ويعتقد الشقاقي أن "المنهج" هي نقطة الانطلاق الحقيقية الأولى للخلاف والتمايز عن الإخوان المسلمين وآخرين غيرهم، وأن مشكلة "الجهاد" مع هؤلاء «كانت في التعميم وعدم الوضوح وفوضى المفاهيم وفي غياب البرنامج السياسي»[284]، الأمر الذي تدعي حركة الجهاد أنها ومنذ انطلاقتها تحاشيه فأعطت «أولوية قصوى للتحرك وفق منهج واضح وتصور سليم، فقد كانت هناك قناعة راسخة بأن المنهجية الواضحة هي الضمانة الوحيدة والأكيدة للسير قدماً تجاه حلول الأزمات التي تعاني منها الأمة»[285]. والشقاقي لإعطائه الأهمية لما يعبر عنه بـ"المنهج الإسلامي المتكامل"[286]، والذي يصفه بـ"العلمي"[287] سمى كتابه حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر "المنهج".

وبتتبع حديث "الجهاد" عن المنهج يمكننا أن نجمل المراد منه فيما يلي[288]:

- فهم القرآن والعلوم الإسلامية والتاريخ والواقع والعالم ضمن نسيج واحد متكامل.
- التحديد. (مقابل فوضى المفاهيم لدى التيار الإسلامي التقليدي).
- الوضوح. (مقابل الغموض لدى التيار الإسلامي التقليدي).
- ترتيب الأولويات ترتيباً منطقياً وصحيحاً وعادلاً.
- تجاوز ما هو هامشي وجزئي ووهمي إلى ما هو جوهري وكلي وحقيقي.
- التمسك بالمنهج وإن تعارض مع المصالح.

وهذه "المنهجية" ستساهم وفق نظر الجهاد في بناء الإنسان المسلم، وإنجاز برنامج عمل إسلامي متكامل في مواجهة المرحلة ورموزها من الغرب وإسرائيل والتجزئة، وإنجاز برنامج سياسي.

التراث والتجديد

اعتبرت حركة الجهاد إشكالية التراث والتعامل معه أحد أهم ثلاث قضايا (إضافة للتاريخ والواقع) يشكل الموقف الصائب منها المدخل الحقيقي للتقدم بالأمة الإسلامية. وإذا كانت بعض حركات "السلفية النصوصية" ترجع الحلول التي يتطلبها واقع المجتمعات العربية والإسلامية إلى الحلول التي صاغها التراث نصاً وتأويلاً، أو رفضت أو تصدت لمحاولات المساس بتكامل التراث، أو الدعوة إلى الحد من مكانته ونفوذه في الدولة والمجتمع، وجعلت من هذا التصدي جوهر كفاحها السياسي والوطني[289]، فإن حركة الجهاد الإسلامي لم تقف ذات الموقف فقبلت مبدأ النقد الذاتي للتراث واستئناف الاجتهاد في تمحيصه وتنظيره بالواقع، وذلك حين قسمت التراث إلى قسمين :

الأول، جزء ينتمي إلى مراحل حضارية أبدعتها الأمة في صعودها الحضاري، **والثاني**، جزء سجل في مراحل انحدار الأمة وتخلفها. القسم الأخير ذهبت إلى أن مشكلاته وقضاياه لا يمكن أن تسحب إلى العصر الراهن، وأما القسم الأول فهو اجتهاد علماء الأمة في عصورهم المختلفة ويستفاد منه[290].

وبذلك تقلع حركة الجهاد عن تقليد التراث تقليداً كلياً وعن قاعدة الالتزام به دون تمحيص ولا نقد، وقبول حق الاختلاف فيما يجوز فيه الاختلاف من دون أن يفضي ذلك إلى تكفير المخالف، ومن دون أن يصطحب بعقدة تأثيم، إلا أن الحركة وإن كانت قد تحررت من التقديس[291]، إلا أنها حذرت من دعاة العصرية والتحديث الذين يدعون إلى ترك التراث مقابل الانتماء للعصر الراهن الذي تصفه الجهاد بـ«عصر الخراب والتبعية والسقوط»[292]. وما تحرص حركة الجهاد على إحيائه من التراث هو جوهر الإسلام القادر على معالجة إحباطات محاولات النهضة أمام التحدي الغربي

الحديث (جوهرَ الأزمة المعاصرة) والخروج من الهزيمة والتخلف دون الالتفاف إلى مشاكل التاريخ بين الفرق الكلامية أو الفلسفية أو المذهبية[293].

وبذلك نرصد تحرراً نسبياً لحركة الجهاد من النظرة المثالية إلى التراث الإسلامي لصالح واقعية المعاصرة، فالانطلاق نحو التراث يبدأ من النظر في قضايا الحاضر واشتراطاته لا من اشتراطات التراث وقضاياه. وفي الوقت الذي يغيب فيه مطلب الإلزام تجاه التراث يبقى الإلزام في مدار النص المقدس كما القرآن الذي تدعو "الجهاد" إلى قراءته مستفيدة من الأدوات التي يطرحها التقدم في مناهج العلوم والبحث والاستقراء والتاريخ المقارن وعلم اللغة، إضافة للواقع التاريخي الراهن،[294] الأمر الذي يعني اقتحاماً تجديدياً آخر أكثر عمقاً وأهمية في التجديد التراثي.

إيديولوجيا السياسة

«لم نأت من السياسة إلى الإسلام كما سألنا البعض مرة»[295]. هذه العبارة التي جاءت في إحدى منشورات "الجهاد" تظهر، بقدر ما تود أن تخفي أثر العامل السياسي في نشأة "الجهاد"، وبتتبع القضايا التي أثيرت داخل الحركة الإسلامية وعلى وجه التحديد تلك القضايا التي تمّت على ضوئها مفارقة الإخوان المسلمين، -نجدها في معظمها- قضايا سياسية، سواء في الموقف من الأنظمة العربية، أو القضية الفلسطينية، أو استيعاب أزمة التحدي الغربي الحديث، أو الثورة الإسلامية في إيران. وحتى القضايا التربوية والتراثية فقد كانت ذات صلة وثيقة بفلسفة ونهج التغيير المنشود للواقع العربي المعاصر، وتحديداً للنظم السياسية القائمة في العالم الإسلامي. والشقاقي -حيث مر سابقاً- يعتبر أن النشأة الحديثة للحركة الإسلامية قد جاءت كرد فعل طبيعي على سقوط رمز السلطة السياسية الإسلامية وهي الدولة العثمانية وبروز التحدي الغربي الحديث وبدائله في المنطقة.

ونلاحظ أيضاً أن برنامج "الجهاد الإسلامي" وخطابه التنظيري لم يتضمن عند انطلاقة الحركة مشاكل الاقتصاد والتنمية والبناء الاجتماعي. ويرجع ذلك إلى ما ترسب في وعي حركات الإحياء الإسلامي من مركزية السلطة في عملية التغيير المجتمعي الشامل[296]. وحركة الجهاد أولت الجانب السياسي في فكرها وجهدها مكاناً بارزاً، إذ جعلت الخاصية السياسية من أهم الخصائص -المكتسبة- التي يجب أن تتمتع بها الحركة الإسلامية بحكم الحقبة التاريخية التي تعاصرها وبنت هذا الوجوب السياسي على جملة تبريرات من أهمها[297].

- أن ما فقده الإسلام منذ بداية الغزو الأوروبي الحديث هو نظامه السياسي وأنه منذ فقد نظامه السياسي بدأت عمليات تدميره الثقافي.
- أنه لا يمكن حل أية مشكلة إسلامية حلاً إسلامياً إلا في ظل نظام إسلامي.
- أن الحركة الإسلامية ما لم تصبح حركة سياسية أو على الأصح ما لم تكتسب تنظيماتها خصائص التنظيمات السياسية فلن يكون لها أي وزن في تقرير مصير العالم العربي والإسلامي، وكذلك في الصراع الدولي.

وفق ما تقدم دعت حركة الجهاد إلى التثقيف السياسي والتربية السياسية وانتقدت التيار الإسلامي التقليدي لـ«انعدام التثقيف السياسي لكوادر الحركة» [298]، إلاّ أن حركة الجهاد بقيت أسيرة النظرة التقليدية تجاه مفهوم السياسة لدى الإسلاميين وما يثيره من شبهة "التلاعب" أو "اللاتقوى" فأكدت على التزام السياسة بالقرآن الكريم والسنة النبوية وضرورة تحقيق التوازن والانسجام بين التربية الإسلامية العامة والتربية السياسية أو التثقيف السياسي[299] وبقيت على التعاطي مع الشأن السياسي كسبيل لتحقيق الإيديولوجيا أو تجسيد الشريعة في الدولة.

حركة الجهاد والنظام العربي : إشكالية الموقف والعلاقة :

يشكل الموقف الخاص من النظام العربي الرسمي في إيديولوجيا "الجهاد الإسلامي"

أحدَ مبررات نشأة الحركة التي فارقت كلاً من التجربة الوطنية والإسلامية التقليدية، والحركة تؤكد أن «إخراج الأمة من الحلقة المفرغة التي أوقعتها فيها أنظمة الردة العلمانية»[300] هو في صلب التحديات التي فرضت على الحركة زمن ميلادها. لأن رؤية كُلّ من الطرح الوطني والإسلامي التقليدي لم يبصر العلاقة الجدلية القائمة بين الأنظمة (الدولة القومية) وبين إسرائيل، وموقع هذه العلاقة على خارطة المشروع الاستعماري فكانت رؤية الطرحين «رؤية ميكانيكية بسيطة»[301].

فالحركة الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون) التي ركزت على مفهوم الخلافة وإقامة النظام السياسي الإسلامي أولاً، لم تدرك في نظر "الجهاد" «معنى الظاهرة الإسرائيلية و أبعادها الشاملة وعلاقتها الجدلية بغياب الخلافة»[302]، وبعد انطلاقة حماس فإنها «لم تركز في أدبياتها على ارتباط الحكام العرب المصلحي بالغرب عند الحديث عن علاقاتهم بالقضية الفلسطينية ومواقفهم منها»[303] واعتبروا إسرائيل عبر ألاعيبها وهيمنتها السياسية في المنطقة هي من صرف حكام العرب بعيداً عن أرض الإسراء والمعراج نحو اشتغالهم بالحرب العراقية الإيرانية[304].

خلاف موقف حماس هذا ذهب أفراد "الجهاد" إلى أحقية بل وجوب توجيه النقد العنيف للأنظمة العربية[305]، فذهبوا إلى التأكيد على أن أنظمة التجزئة وإسرائيل وجهان لعملة واحدة[306]. أما الطرح الوطني الفلسطيني لفصائل (م.ت.ف) التي رفعت شعار «عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية»، فإن حركة الجهاد الإسلامية، ترى أيضاً هذا الموقف الذي تبنته كافة الحركات الوطنية الفلسطينية لم يحل دون الضربات التي تلقتها الحركة الوطنية من قبل هذه الأنظمة، بل وتعتبر هذه الضربات هي الأشد والأكثر تأثيراً على مسيرتها «وخرجت الحركة الوطنية أكثر قوة في معركتها مع إسرائيل وكانت تخسر في كل معاركها مع الأنظمة»[307]، أي في الساحة التي أغفلتها.

حركة الجهاد وفي سياق نقدها التجاوزي للطرفين حاولت الإفادة من النصين

الإسلامي الراديكالي والوطني الفلسطيني لبناء موقفٍ مختلفٍ من أنظمــة التجزئــة، ولم تكتف بالشائع لدى القطاع الأوسع من حركات الإحياء الإسلامي في التركــيز علــى الموقف الشرعي الديني وإثارة مسائل الحاكمية وتطبيق الشريعة وإقامة الحدود أثناء نقدها لأنظمة التجزئة. إضافة إلى عدم إهمالها التام لهذه الأبعاد -التي كــانت أمينــة لهــا في البدايات الأولى للانطلاق- قامت حركة الجهاد برصد الموقف من النظام العــربي منــذ نشأته التاريخية وتطوره اللاحق. وتحديداً منذ حملة نابليون بونابرت على مصــر والــتي وضعت الغرب في مواجهة العالم الإسلامي في مقابلة مأساوية. تلك المقابلة التي كان من أخطر نتائجها حسب الجهاد ولادة تيار "التغريب"، هذا التيار الذي تأسس عليه لاحقــاً النظام العربي، وهو (تيار) أقام الغرب بتوسيع قاعدته عبر السفارات والقنصليات وحركة الترجمة والبعثات الدراسية ليساهم في إسقاط الدولة العثمانية «جدار الإسلام العظيــم» متحالفاً مع اليهود ليُنشيء بعد ذلك أنظمة التجزئة من كمال أتاتورك في تركيا، ورضــا شاه في إيران، وأبناء الحسين في المشرق العربي، ومدرسة حزب الوفد في مصر(308).

أما الدولة القومية: (The Nation State) الحديثة والمعاصرة، والتي قامت قيادة تيــار التغريب على رعايتها وقيادتها فقد نظرت إليها حركة الجهاد على النحو التالي :

- أنها دولٌ لم تكن في تشكلها نتاجاً لتطور السياق التاريخي الخاص للأمــة العربيــة أو نتيجة عوامل داخلية بل نشأت وتطورت داخل السياق الأوروبي فيما بعــد عصــر النهضة فهي جزء من التطور الحضاري الغربي، وطارئة على السياق التاريخي للأمة(309)

- وبناء على ما تقدم استحالت هذه الدول القومية «جزءاً من مشروع استعماري غربي عالمي» ولذلك تقف في قلب الكفر وإلى صف الاستكبار الدولي وامتــداداً للهجمــة الغربية على الأمة الإسلامية(310).

- هي أنظمة تسعى جاهدة لتصفية وجود الأمة وتشويه هويتها وتذويــب شــخصيتها وخدمة مصالح «أعداء الأمة» (311).

- هي أنظمة قامت على العنف عبر أجهزتها وأدواتها القمعية وفرضت سلطتها على الجماهير في معظم الوقت بالعنف (312).

- إن الأمة وفي سياق سعيها لتحقيق نهضتها الشاملة لا بد لها من الإطاحة بالأنظمة ومواجهتها كجزء هام من عملية التحرير الشاملة (313).

- أنظمة التجزئة وإسرائيل وجهان لعملة واحدة، فكلاهما إفراز للهجمة الغربية الشاملة على الأمة، وكلاهما يكرس وجود الآخر. ولا يمثل نقيضاً له، ولذلك فشلت أنظمة التجزئة الليبرالية منها والثورية في مواجهة إسرائيل (314). فبات لزاماً مقاتلة الاستعمار و"الحكام الطغاة" معاً (315).

غير أن الموقف السابق لحركة الجهاد لم يستمر في جذريته التنظيرية على كافة الأصعدة بل اعتراه بعض التغيرات فرضها الواقع السياسي وبعض الضرورات اللوجستية على قيادات الحركة بخاصة بعد انتشار الحركة خارج فلسطين إثر إبعاد بعض قيادات وكوادر "الجهاد"، إلا أن هذا التغيير لم يتحول حتى هذه اللحظة إلى الاعتراف بشرعية الأنظمة العربية القائمة، ولم يمس أصول النظرة التاريخية والسياسية تجاه هذه الأنظمة، بل بات الموقف أقرب إلى صيغة «التعايش الحذر والقلق» في آن معاً على صعيد الموقف من النشأة التاريخية والوظيفية السياسية لهذه الأنظمة، فقد حافظت الحركة على موقفها الذي يصفها بالتجزئة والقطرية وضرورة الدعوة إلى تغييرها لنظم إسلامية موحدة[316].

وعلى مستوى الموقف الشرعي من الأنظمة وبعد أن كان يشار إلى «وجوب جهاد من لم يحكم بما أنزل الله ويعادي الإسلام من أنظمة الردة وإسقاطها»[317]، فقد غابت ومنذ العام ١٩٩٠ مصطلحات الكفر والردة في معرض الحديث عن هذه الأنظمة وغلبت اللغة السياسية من وصف بالتبعية والتخلف وخدمة الغرب، وبرز الحديث عن التنمية المستقلة والواقع الاقتصادي والاجتماعي لهذه الأنظمة[318]. أما الحديث عن وجوب تغيير الأنظمة فإن الحركة تركت الأمر منوطاً بالحركات الإسلامية في بلدانها.

وتفرغت حركة الجهاد لقضيتها الوطنية والصراع ضد الاحتلال الصهيوني باعتباره الصراع الرئيسي والأساسي وآثرت عدم الدخول في صراعات أخرى ثانوية أو هامشية، وتركت الشأن الداخلي في هذه الدولة أو تلك للحركات الإسلامية المحلية[319].

وحول العلاقة مع النظام العربي فقد عبرت الحركة عن أنها لا توجد لديها علاقة رسمية تربطها بأي طرف من أطرافه[320]، أما بخصوص وجود بعض قيادات "الجهاد" في سوريا، فقد عبَّر الشقاقي أن وجودهم في سوريا عابر وغير رسمي، وأن سوريا تؤمن بحق الشعب الفلسطيني في المقاومة ولا اعتراض لها على هذا الوجود، ودور "الجهاد" في سوريا أو غيرها دور لا يتجاوز كونه دوراً سياسياً وإعلامياً. وأن وجودهم في سوريا لا يحتاج إلى مواثيق طالما أن توجه الحركة الأساسي هو العمل ضد العدو الصهيوني وفي داخل فلسطين[321].

حركة الجهاد والثورة الإسلامية الإيرانية – المصداق الثوري

يمثل انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية في العام ١٩٧٩، انتصاراً للنموذج الذي سعى إليه وبشر به الشهيد فتحي الشقاقي منذ منتصف السبعينات وإجابة وافية للأسئلة المقلقة عن الإسلام ودوره التاريخي المعاصر، ومنهج التغيير المطلوب، ومصداقاً ثورياً لهذا النهج الإسلامي الجهادي. كان الشقاقي ومن حولَهُ يراقبون التحول الإيراني عبر تطور الصراع بين الحركة الإسلامية ونظام الشاه، وأحداثه التي أخذت تتسارع، فجاء الانتصار الإيراني محققاً حلم الشقاقي ونبوءته بوصول رجال الإمام إلى السلطة في الكتاب الذي أصدره في مصر قبل انتصار الثورة بأيام وأسماه "الخميني الحل الإسلامي والبديل" وانتصر فيه للثورة وللإمام الخميني مستعرضاً طبيعة الثورة وتاريخ الحركة الإسلامية الإيرانية، وموضحاً المذهب الشيعي رافضاً أي توجه تكفيري له داعياً إلى الاقتداء بالنموذج الإيراني الثوري في التغيير الذي احتوى على «تجربة فكرية وسياسية في غاية العلمية وفي إطار من الأطروحات الشيعية العصرية، التي اقتربت من أهل السنة»[322]

. وقد أفرزت وأكدت الثورة الإسلامية الإيرانية في فكر الشهيد الشقاقي جملة من الدلالات الهامة منها :

- بعثت الإسلام من جديد في مواجهة التحدي الغربي الحديث، وأسقطت من أذهان الجميع وبخاصة مسلمي ومستضعفي العالم ذلك الرعب من الدول الكبرى وتسلطها وعنفها، ووضعت النمط الغربي في قفص الاتهام[323].

- قدمت نموذجاً ونمطاً حضارياً جديداً للبشرية و«أعلنت عن وفاة العلمانية وكافة البدائل التي أحضرها الآخر نيابة عن الإسلام» هذه البدائل (الليبرالية والاشتراكية) التي حاولت التشكيك في الإيديولوجية الإسلامية وقدرتها على الاستمرار وحفظ الأمة [324].

- «أكدت على الدور التاريخي الذي سيلعبه الإسلام الثوري في حياة شعوب المنطقة بعد أكثر من قرن، من محاولة إزاحة الإسلام عن السلطة والتأثير»[325].

- ساهمت بشكل أساسي في إطلاق الصحوة الإسلامية في المنطقة وأعطت دفعاً للحركة الإسلامية بشكل عام والقوى الإسلامية الثورية على وجه الخصوص[326].

- غير أن الإنجاز والدلالة الأهم في ممارسة الحركة الإسلامية الإيرانية وفكر الإمام الخميني هو الموقف من القضية الفلسطينية فقد أدرك الخميني طبيعة ودور الاستعمار والتحدي الغربي الحديث للإسلام واعتباره «أن إسرائيل هي التجسيد الواقعي لهذا التحدي بل هي حضور التحدي في أشد صوره»[327]، كما ساند الخميني الكفاح المسلح للفسطينيين وأفتى بوجوب العمل على إزالة إسرائيل وأجاز صرف موارد الزكاة من أجل محاربة إسرائيل وحث الإيرانيين ألا يقفوا محايدين وأن يضربوا المصالح الأمريكية والصهيونية[328]، إضافة إلى إعلانه ليوم القدس العالمي في آخر كل جمعة من شهر رمضان.

كان تأثير الثورة الإيرانية وفكر الخميني تأثيراً كبيراً على الجهاد الإسلامي من

ناحية المنهج الثوري الذي اتبعته الثورة في التغيير، وفي المواقف السياسية تجاه الغرب وإسرائيل وأنظمة التجزئة التي لا تحكم بالإسلام، فكانت مصداقاً ثورياً لكل ما يريد "الجهاد" أن يؤكده آنذاك تجاه التيار التقليدي المحافظ من ناحية، والتيار الوطني الذي استبعد الإسلام في معركته الوطنية ضد الاحتلال من ناحية أخرى، فالجذرية في المعارضة، والرفض لفساد الأنظمة واحتلال فلسطين، ودعوة الحركة الإسلامية للالتحام بالجماهير، ودور علماء الدين الثوري وضرورته، ومواجهة فقهاء ووعاظ السلاطين، والاهتمام بالفئات الجامعية والمثقفة من الطلاب وغيرهم، والأهم من ذلك مواجهة الاحتلال الصهيوني «من خلال فوهات البنادق التي تحملها الأيدي المتوضئة» كل هذه المفاهيم والمعاني جاءت الثورة الإسلامية الإيرانية لتعطيها زخماً جديداً داخل الإيديولوجيا الجهادية (الثورية) لحركة الجهاد، وتشحذ منظري "الجهاد" إلى الانتقال للعمل والتنظيم، فكان اندفاعهم الشديد للدفاع عن الثورة ومنجزاتها ودلالاتها في الساحة العربية والفلسطينية بخاصة. هذه الاندفاعة الثورية جعلت حركة الجهاد تصطدم بعقبتين رئيسيتين ما زالت تعاني من آثارهما على الصعيد العربي الرسمي، والإسلامي الخاص بالحركة الإسلامية إلى الآن وهما :

الأولى : اتهام الثورة الإيرانية من قبل تيارات سلفية سنية بالمذهبية الطائفية، الأمر الذي اعتبرته حركة الجهاد أحد الأساليب الغربية في مواجهة الثورة، فإثارة الفتنة بين السنة والشيعة كان المقصود منها -بحسب الجهاد- «محاصرة المد الثوري ومنع تأثيره من الوصول إلى المناطق السنية سواء الغنية بالبترول أو تلك التي تواجه إسرائيل» [329]، وأن إثارة هذه المسألة لهي تنفيذ لمخطط استعماري وإن كان بحسن نية وهو موقف يثير الشك والريبة في منطلقات هؤلاء ودوافعهم وأغراضهم[330]. وحركة الجهاد التي رأت في إثارة هذه المسألة محاصرة للنموذج الثوري الجهادي في فلسطين تمت مواجهتها بحملات عنيفة وبخاصة من الإخوان المسلمين الذين رأوا في اندفاعة الحركة الثورية تهديداً لنفوذها، فقامت "الجهاد" بدورها في الدخول في عراك فكري إيديولوجي حول المذهب الأمامي

مؤكدة على إسلامية الشيعة الإمامية، وأن قولهم بالإمامة أو العصمة أو المهدي ومسائل المذهب الأخرى لا توجب كفراً ولا فسقاً ولا خروجاً عن الإسلام لأنها مسائل ليست من أصول الإسلام مستشهدين بفتوى شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد شلتوت بجواز التعبد على المذهب الجعفري وحشد شهادات عشرات المفكرين والفقهاء الإسلاميين ممن يذهبون إلى هذا الرأي[331]، مؤكدين أن موقعهم هذا «لم يتجاوز موقف رأي أئمة وعلماء وقادة المسلمين من أهل السنة قيد أنملة»[332]، وأن ما يجمع حركة الجهاد والثورة الإيرانية هو الإسلام والهدف الواحد والقرآن الواحد، إضافة لمعاداة الغرب والصهيونية[333].

هذا الموقف جعل جماعة "الجهاد" تتهم بالتشيع الأمر الذي لم تر فيه الحركة إلاّ محاولة لصرف الشعب عنها وإنكار آرائها حول خصوصية ومركزية فلسطين وضرورة الجهاد المباشر ضد الاحتلال[334]، وأكدت على الطبيعة السياسية لموقفها والتزامها بموقف أهل السنة التقليدي الذي لم يذهب مذهب التكفير تجاه هذا المذهب وإن خالفهم في قضايا عدة، وإن كون الحركة تنتمي إلى تيار أهل السنة والجماعة وكون أبنائها سنيين لا يمنع أن يمدوا أيديهم إلى كل المسلمين المخلصين من سنة وشيعة[335] .

العقبة الثانية : الاتهام السياسي بالتبعية لإيران والتمول منها، وهو أمر واجهته حركة الجهاد بالتأكيد على استقلاليتها، فلا يوجد سؤال حول طبيعة العلاقة مع إيران إلا ويأتي الشقاقي على ذكر استقلالية الحركة «وإن قرارها وآلية عملها وتوجهها السياسي نابع من قناعاتها الداخلية وتبعاً لحواراتها الداخلية»[336]، بل ورفض الشقاقي أن يعتبر "الجهاد" تقع ضمن ما سمي بـ"إسلام الثورة الإيرانية" رافضاً هذا التقسيم، معتبراً «أن حركة الجهاد تجسد الإسلام المحمدي الأصيل، الإسلام الذي يتجاوز كل ما هو هامشي وجزئي ووهمي إلى ما هو جوهري وكلي وحقيقي»[337]، في إشارة إلى نقاط الالتقاء مع الثورة الإسلامية الإيرانية.

الثورة الإيرانية التي أصبح ينظر إليها في مستوى «الحليف والصديق» في مواجهة «الشرك والكفر والاستكبار» تحدد موقف حركة الجهاد «كحركة مستقلة» منها ضمن عاملين اثنين هما[338]:

١- الموقف والالتزام الإيراني بالإسلام كنظام حياة وممارسة، والموقف من الوحدة الإسلامية في إطار يتجاوز البعد القومي (الفارسي) والمذهبي والطائفي.

٢ــ الموقف من القضية الفلسطينية.

أما عن التمويل المالي من قبل إيران فإن الشقاقي يؤكد أن حركة الجهاد وحتى العام ١٩٨٨، لم تتلق أية مساعدة من خارج إطار الحركة واشتراكات الأعضاء ولاحقاً من بعض من أسماهم بـ«الأصدقاء أو الأخوة الميسوري الحال في فلسطين وخارجها»[339]، وأن المساعدات الإيرانية ذات طابع إنساني وتشمل مساعدة عوائل الشهداء والأسرى وجرحى الانتفاضة، وإن دعم الجمهورية الإسلامية هو دعم سياسي ومعنوي يتمثل في «موقفها المبدئي الرافض لتصفية قضية فلسطين المقدسة والرافض للسلام الأميركي الصهيوني الظالم»[340]، وهذا الموقف يرى الشقاقي أن إيران نفسها بحاجة إليه، وإن إيران القوية والحديثة لا تبنى بدون دور خارجي وبدون فلسطين، وإن التقدم نحو فلسطين هو الذي سيعطي لإيران القوة كي تكون حرة وسيدة وحديثة[341]، وبذلك فهو يشير إلى أن الموقف الرافض للسلام الأميركي أو التفريط بفلسطين فوق كونه واجباً إسلامياً، فهو حاجة إيرانية أيضاً، إلا أن الشقاقي يذهب في موطن آخر وفي إشارة نقدية واضحة إلى أن دعم إيران الحقيقي للقضية الفلسطينية هو دون موقفها السياسي وأن المأمول أكثر مما هو متحقق[342].

الغرب ومشروع المواجهة الشاملة

يعتبر تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث أهم الأهداف الاستراتيجية (بعيدة المدى) في عقيدة "الجهاد الإسلامي" ويمكننا أن نقرر أن مواجهة الغرب وإفرازاته

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية في العالم الإسلامي هي عنوان المواجهة الشاملة التي يدور عليها حراك حركة الجهاد الإسلامي بشتى أشكاله النظري والعملي، السياسي والعسكري. ذلك لأن حركة الجهاد تنظر إلى الغرب ومنذ قدومه للوطن الإسلامي وهو يعكف على شن حرب شاملة ضمن محورين اثنين[343]:

المحور الأول : ويتضمن ثلاث مراحل هي :

١- إسقاط النظام السياسي الإسلامي وإنهاء دولة الخلافة.

٢- تدمير المؤسسات الإسلامية القائمة، وخلق مؤسسات موازية ومعادية.

٣- محاولة تدمير العقل المسلم وحشوه بمفاهيم الغرب.

المحور الثاني : ويتضمن ثلاث مراحل موازية للمراحل السابقة وهي :

١- التجزئة وتفتيت الوطن الإسلامي الواحد إلى عشرات الأقاليم والوطنيات وفق حدود وقواعد سايكس بيكو.

٢ـ التغريب الذي بدأ مع الحملة الفرنسية وتكريس التبعية للغرب.

٣ـ إقامة دولة إسرائيل التي تعتبر أهم وأخطر وأعنف أشكال الحرب الشاملة.

وبذلك يتبين لنا أن الغرب يمثل في فكر "الجهاد" علة التخلف والانهيار الذي أصاب المجتمعات الإسلامية على كافة المستويات، وعليه فإن مهمات الحركة الإسلامية المعاصرة قد تحددت تاريخياً بـ«مواجهة نتائج التحدي الغربي الحديث في التغريب والتجزئة وإقامة الكيان الصهيوني»[344]. وحركة الجهاد لا ترصد العلاقة التاريخية للغرب بالعالم الإسلامي فقط، ولكنها تشير في كثير من الدراسات إلى العلاقة التاريخية للغرب بالشعوب والعوالم الأخرى، وذلك لغرض «أن نفهم طبيعة الغرب الذي نتعامل معه»[345]. وترسم تلك العلاقة لتؤكد نظرية "الجهاد" في أن العنف، والسيطرة، ومنطق النفي والتدمير لجميع الحضارات الأخرى، ونهب الثروات ومراكمتها في الغرب هي السمات الثابتة والجوهرية في علاقة الغرب بغيره من شعوب العالم. ويتم حشد الأدلة على هذا الحكم منذ

قيام إسبانيا بغزو القارة الأمريكية، إلى تجارة العبيد، والمجازر التي أقيمت للهنود الحمر، إلى الحروب الصليبية، انتهاء بالاستعمار الحديث لبلدان العالم الإسلامي، وإقامة الكيان الصهيوني[346].

وإضافة لرصد العلاقة التاريخية المتقدمة، فإن حركة الجهاد تنظر إلى الغرب وفق أساس قيمي متعلق بالمنهج الغربي في الحياة، والذي يوصف بـ"المنهج البشري" القائم على الصراع بين الغيب والطبيعة، ومحاولة سيطرة الإنسان على الإنسان، أو طبقة على طبقة، أو أمة على أمة. هذا المنهج الصراعي الذي يسود بصعود الغرب وهيمنة اليهود يضاد ويخالف «منهج الوحدة والحق، أي المنهج القرآني الإلهي في الحياة» الذي تؤمن به حركة الجهاد، وهو منهج التوحيد، المنهج الموحى في مواجهة المنهج الغربي البشري[347]، «منهج التفسيخ» كما يصفه كليم صديقي[348]، وعليه فإن صراع حركة الجهاد والحركات الإسلامية ضد الغرب يأخذ أبعاداً دينية واضحة، لأنه صراع الحق ضد الباطل والتوحيد ضد التفسيخ، والعدل ضد الظلم، والإيمان وقواه ضد الكفر وقواه. ولا يستبعد بذلك وفق طبيعة الغرب "العنفية" كما رسمت وفق منهج الباطل الذي يحمله، أن يكون العنف في مواجهته خيار "الجهاد الإسلامي" فتلك هي اللغة التي يفهمها[349].

والغرب في مصطلح "الجهاد" يشمل الغرب الرأسمالي والاشتراكي معاً، ويلحقهما أيضاً الولايات المتحدة التي تحظى بالهجوم الأكبر من قبل الحركة، وذلك لأنها «الأسوأ في جبهة الاستكبار وأنها العدو الأول للأمة الإسلامية والعربية»[350]، وهي اليوم تحتضن «مشروع إسرائيل الكبرى»، والذي تصفه "الجهاد" بالمشروع الأمريكي، لأن أمريكا «هي التي تمده بكل عناصر قوته وكل احتياجاته الأساسية من تكثيف للهجرات وحشد للبنين إلى المال والاقتصاد، إلى الغطاء السياسي»[351].

« التيار القومي يحقق الهزيمة » .. ولكن

لم يختلف موقف حركة الجهاد تجاه "القومية" و"القوميين العرب" عن مواقف الإسلاميين العرب، سوى أن تركيز "الجهاد" كان على النشأة التاريخية والدور السياسي للتيار القومي أكثر من تركيزها على "القومية" كمفهوم مضاد للإسلام أو يصطدم بـ"رابطة العقيدة". وحركة الجهاد رصدت التيار القومي وأدائه السياسي منذ الأيام الأخيرة للدولة العثمانية كتيار لا إسلامي تشكل داخل المجال العربي الإسلامي من العرب والأتراك عند بروز عصر الدولة القومية في أوروبا، هذا التيار القومي العربي، الذي كان أكثره في البداية من المسيحيين هو من ساهم في إلحاق الهزيمة بالأمة وإسقاط الدولة العثمانية مع القوميّين الأتراك، عندما وقفوا جميعاً ضد «الإسلام والسلطان المسلم ..، ولم يدركوا أن صعود القومية التركية بدلاً من الإسلام إلى قمة السلطة العثمانية يعني بدء صراع القوميات في الوطن الإسلامي»[352].

وقوف التيار القومي الأول ضد الخلافة العثمانية رأت فيه "الجهاد" عملاً ضد مصلحة الأمة بتحالفه مع « قوى الغرب الصليبية» إنجلترا وفرنسا الأمر الذي انتهى بانقسام الأمة وسقوط الخلافة. إضافة للموقف السياسي للتيار القومي، فإن ما عزز حكم الإدانة لهذا التيار لدى منظري "الجهاد" هو تبنيه لاحقاً للعلمانية أو "علمنة الفكر القومي"، الأمر الذي دفع التيارات القومية المختلفة للبحث عن أصول تاريخية بعيدة عن الإسلام دين الأمة وتراثها والذي يمثل شرط نهضتها الأول[353]. وقد تنبهت حركة الجهاد للاستدراك الذي حاوله كل من ميشيل عفلق وقسطنطين زريق حينما أكدا «على أهمية المحتوى الحضاري الإسلامي للفكرة القومية العربية» بعد ما بات واضحاً «عقم إزاحة الإسلام من حس الأمة»، ولكن هذه المحاولات فشلت في الواقع السلطوي عندما استلم التيار القومي الحكم في أكثر من بلد فتحول «حزب البعث إلى نظام علماني تغريبي كامل وتحول عبد الناصر إلى دكتاتور بوجه قومي ..»[354]، وإضافة لمساهمة الجيل

الأول من القوميين العرب في تدمير دولة الإسلام فقد ساهم بـ"غبائه" في النكبة الفلسطينية وقيام إسرائيل (حصيلة التحالف الغربي الصهيوني). ولاحقاً لم تفلح الأنظمة التي (بدأت قومية ووطنية ثم سارت أشواطاً نحو الاشتراكية) في تحقيق الاستقلال أو النهضة وأوقعت بالأمة النكبة الثانية عام ١٩٦٧ [355].

وتخلص حركة الجهاد إلى بناء تصور يقوم على استحالة التواصل مع هذا التيار الذي حقق الهزيمة والنكبات باعتبار أن "الجهاد" وجيل الوعي والثورة يمثل في جوهر وجوده «الأطروحة البديلة للهزيمة والإحباط والتخريب، فكيف يمكن أن يلتقي مع الهزيمة والإحباط والتخريب في منتصف الطريق» [356]، وذلك لأن المخرج الحقيقي كما ترى "الجهاد" يبدأ بإسقاط عالم الأفكار الذي أدى إلى النكبتين [357].

بعد التشكل السياسي لحركة الجهاد وتحديداً في مرحلة اشتداد الصراع مع الاحتلال الصهيوني، وبعد أن التقت قيادات الجهاد بقيادات من التيار القومي وفي ظل اشتداد الهجمة الغربية ممثلة بمشاريع السلام، نرصد تراجع الخطاب الإيديولوجي الحاد لحركة الجهاد تجاه التيار القومي، وبروز خطاب سياسي منفتح على قاعدة البحث عن البديل المناهض لأوسلو ومشاريع السلام ذلك البديل الذي يؤكد فتحي الشقاقي ضرورة قيامه «على احترام متبادل بين جميع أطرافه والتأكيد على الشرعية والمصداقية الوطنية المتبادلة بين الجميع بلا نفي أو إقصاء» [358]، على قاعدة أن كلاً من التيار الإسلامي والتيار القومي يتعرض لخطر تهديد وجوده وليس مفاهيمه فقط [359]، وهذا اللقاء والحوار الذي يدعو له الشقاقي كان قد ساهمت فيه حركة الجهاد عبر المؤتمر القومي الإسلامي الذي عقد في بيروت، وعبر الدخول في تحالف القوى الفلسطينية المعارضة لمشروع أوسلو، وأما القضايا التي تجمع التيارين بحسب الشقاقي فهي قضايا مثل فلسطين والوحدة ومواجهة نظام القطرية والتبعية، ومواجهة مشاريع الغرب الاستعماري، إضافة لقضايا مثل حقوق الإنسان والتعددية والتنمية [360].

إلا أن الشقاقي وفي محاولة منه -فيما يبدو- لجعل هذا اللقاء بين التيارين يتجاوز التحدي السياسي الراهن إلى مستوى التصالح الاستراتيجي وفي مسعى تأسيسي واضح لحلف يريده أن يشكل عماد النهضة يتوجه الشقاقي إلى التيار الإسلامي بإعادة تقييمه لبعض التجارب القومية والعلمانية[361] وأن لا يركن التيار الإسلامي إلى ما يسميه «بالأحكام المسبقة التي كانت تسود التيار الإسلامي العريض بصدد فكرتي "الوطنية" و"القومية"»[362]. وفي المقابل فإن "الجهاد" لا يتجاوز مطلب التواصل الذي يدعو إليه مع التيار القومي دون أن يطالبه بالتخلي عن "العلمنة" حيث «مشكلته الأساسية التي سببت تصارعاً وتجاذباً على مدى عشرات السنين» وأنه ما من سبب لافتعال رابط لا أساس له بين العلمانية والقومية فـ«العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة حقيقة غربية لا تتطابق مع واقعنا العربي الإسلامي»[363]. وعندما يتخلص كلا الخطابين الإسلامي والقومي من هذه الإشكالات ترى "الجهاد" أن تداخلاً كبيراً جداً بين الخطابين والموقفين سوف يتحقق.

العروبة والإسلام ووحدة التاريخ

خلافاً لما أثارته الفكرة القومية من اعتراض لدى التيار الإسلامي، وكما رأينا لدى حركة الجهاد كونها فكرة نبتت في واقع غربي بخصوص يختلف عن الواقع الإسلامي، فإن مفهوم العروبة لم يلق هذا الصد، فمنذ البدايات الفكرية الأولى لـ"الجهاد" أكدت الحركة أن «لا تعارض بين العروبة والإسلام .. وأن مشكلة الإسلام ليست مع العروبة وليست مع أي طرح عروبي»[364]، ولكن المشكلة مع أولئك الذين حاولوا أن يحمّلوا العروبة مفاهيم مناقضة لها وللإسلام، هذه المفاهيم والمضامين التي إن استبعدت فلن يكون بين الإسلام والعروبة إلا الانسجام والتوافق والوحدة[365]. وأما ما يشاع حول التناقض بين العروبة والإسلام والتوحد، فيصفه قادة الجهاد عند كل مناسبة بأنه تناقض وهمي ويجب إعادة كل منهما للآخر، ذلك أن العروبة والإسلام بينهما

وحدة التاريخ : ثلاثة عشر قرناً دون افتراق[366]، وفق تلك الرؤية وبعد ما بات كل من العروبيين والإسلاميين أكثر اقتناعاً بصعوبة تفرد أحدهما بالنضال دون الآخر أو تصفيته، فلا بد للمدرستين أن تلتقيا، ذلك لأن الإسلام لا يعادي خصائص الشعوب، ولكن على العروبيين في المقابل أن يعطوا الإسلام دوره في معركة الأمة كإيديولوجية حية وباعثة[367]

على الرغم من الإقرار بالبعد العروبي لدى حركة الجهاد فإنها تنتقد وبشدة الاقتصار على الدائرة العربية في التحرك لأجل القضية الفلسطينية، وإهمال الدائرة الإسلامية، في محاولة منها لنقد توجهات الاتجاه الوطني الذي تتهمه بهذا الإهمال، وأن التركيز على الدائرة العربية ساهم في سرعة انتقال القضية الفلسطينية إلى حدود الدائرة الفلسطينية الضيقة الأمر الذي ترتب عليه تخفيف عبء الالتزام بالواجب الإسلامي تجاه فلسطين. وعليه فإن السبيل كما ترى "الجهاد" إيلاء الدائرة الإسلامية الاهتمام المطلوب، لأن الارتباط بها يستند إلى جذور عقيدية وإلى موروث ديني مشترك وإلى مكانة المقدسات في نفوس الشعوب المسلمة وهو ارتباط غير آني وغير مصلحي[368].

أحداث و مواقف

- كان الحدث الأفغاني وما اصطلح عليه بـ"الثورة الإسلامية في أفغانستان"، محط اهتمام قادة الجهاد منذ اندلاعها[369]، فانتصروا لها وآزروها معتبرين الاجتياح السوفييتي لأفغانستان حرباً صليبية جديدة يقودها القيصر الشيوعي الجديد لتحمل أفغانستان الوجه الآخر للتغريب على الطريقة الماركسية، ولتعبر روسيا إلى حلمها القديم في الوصول إلى المحيط لتحل أزمتها البترولية التي كانت محتملة في الثمانينيات[370]. وبعد انتصار الثوار الأفغان ودخولهم كابول، رحبت "الجهاد" بهذا الانتصار الذي أكد أن إرادة الشعوب لا تقهر، وأن إرادة الجهاد هي طريق النصر[371]، وأما الاقتتال اللاحق بين الفرقاء الأفغانيين والحرب الأهلية التي سرعان ما اندلعت في أفغانستان، فيعتبرها الشقاقي ظاهرة عالمية مرت بها تجارب عديدة ومنها الولايات المتحدة الأميركية وبلدان كثيرة،

والحرب الأهلية في أفغانستان ترتكز على مسوغات من التباينات السياسية والمذهبية والقومية (الإثنية)، ولكن الشقاقي بالرغم من ذلك يعتبر أن الإسلام إذا كان قد انتصر في أفغانستان، فإنه لم يستقر و لم يتحقق في دولة لأسباب داخلية وخارجية يرى أن الشعب الأفغاني سيتجاوزها[372]. إلا أن حركة الجهاد اتخذت من الانتصار الأفغاني والشعار الذي رفعه مجاهدون عرباً وأفغاناً «اللهم انصرنا في أفغانستان، وارزقنا الشهادة في فلسطين» مجالاً نقدياً اتجاه تجربة هؤلاء "الأفغان العرب" طالبة منهم التوجه إلى فلسطين تأكيداً لصدق شعارهم السابق بعدما انتصروا في أفغانستان، وبعدما ارتفعت رايات الحركات الجهادية في فلسطين، مشككة في ادعائهم السابق قائلة : «هل ذهبوا لأفغانستان لأجل الجهاد حقاً، وعليهم أن يوجِّهوا بنادقهم اليوم إلى بيت المقدس، أم أنهم ذهبوا لأسباب ومآرب أخرى ؟. هل كانت أفغانستان محطة في الطريق إلى فلسطين، أم هروباً من ساحة المعركة الأساسية ؟»[373]. وبهذا المدخل النقدي تقر "الجهاد" -بطريقة ما- الاتهام الذي طالما هرب الإسلاميون منه، ويتلخص في أن الحرب الأفغانية كان لها وجه آخر تديره الولايات المتحدة ودول وحكومات عديدة في المنطقة وفق مصالحها وأغراضها السياسة والاقتصادية.

- يمكن إدراج الموقف من جماعات العنف في كل من مصر والجزائر ضمن جملة التحولات التي طرأت على إيديولوجيا حركة الجهاد، ومنها التحول في نظرية التغيير والثورة، فبعد أن كانت الحركة تعتبر خيار العنف والجهاد المسلح والخروج على الحاكم الظالم أو الكافر أحد أشكال التغيرات المحتملة، ورفضها للنموذج الديمقراطي الذي يقضي بدخول البرلمانات والمجالس البرلمانية في ظل أنظمة التجزئة، بعد ذلك، أخذت الحركة ترى الخيار الديمقراطي السلمي أحد الخيارات الممكنة والمفيدة للإسلاميين. ولكن الحركة لا تذهب إلا حد الإدانة لعنف الجماعات الإسلامية، بل تضعه في دائرة التفهم، كونه يأتي في سياق عنف وإرهاب الدولة الرسمي والمنظم وما تمارسه من قمع وكبت للحريات، وانقلاب على الديمقراطية.

ففي الموقف مما جرى في الجزائر، يرى الشقاقي أنه وبعد اعتقال شيوخ الجبهة الإسلامية للإنقاذ وقادتها وزجهم في السجن صيف العام ١٩٩١، لم يندفع الإسلاميون لممارسة العنف بل شاركوا في الانتخابات الديمقراطية بعد شهور، «جاءت أول خطوة عنف من الدولة بعدما داست بأقدامها صناديق الاقتراع وحطمتها وقاد الجيش انقلاباً ضد السلطة التي مررت الانتخابات، وزج الإسلاميين في السجون»[374]، وعليه فإن عنف بعض الجماعات جاء رداً على عنف الدولة.

وأما في مصر فإن الشقاقي يذهب إلى أن الدولة شنت إرهاباً منظماً ضد القوى الإسلامية، ومنعت أكبر تيار شعبي -في إشارة إلى الإخوان- من تشكيل حزبه السياسي عندما سمحت بتعدد الأحزاب، بل وقاومت وطاردت أنشطته الاجتماعية والأهلية. ولكن الشقاقي يذهب إلى أن الجماعات الإسلامية "العنفية" «لم تبدأ في ممارسة العنف إلا بعد قتل العشرات من قادتها وكوادرها»[375]، ويستدرك الشقاقي قائلاً: «إن الجماعات الإسلامية التي قاومت إرهاب الدولة بالعنف لا تشكل إلا تياراً محدوداً داخل التيار الإسلامي العريض الذي يتحلى بالصبر ويتحمل يومياً قهر النظام سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وإعلامياً»[376]، وهذا الاستدراك يمضي فيه الشقاقي ليحسم الرأي في مسألة العنف قائلاً: «العنف في تصوري ليس خياراً للإسلاميين»[377].

- رأت حركة الجهاد الإسلامي في حرب الخليج الثانية إثر الاجتياح العراقي للكويت مشكلة عراقية/كويتية يمكن حلها من خلال إرادة الشعب الكويتي والشعب العراقي، بدعم وموقف عربي وإسلامي موحد. في حين رأت في الحشود الغربية والأمريكية المسلحة عنواناً لـ«حملة صليبية ضد الأمة العربية والإسلامية تقودها الولايات المتحدة الأميركية لتؤكد هيمنتها على المنطقة ولتضع يدها على منابع النفط»[378]، إضافة لتأكيدها على استمرار التجزئة والحفاظ على الكيان الصهيوني والوقوف في وجه النهوض الإسلامي. واعتبرت الحركة أن التذرع الأميركي

بالاجتياح العراقي لا يبرر وضع الأمة لمقدراتها ومقدساتها تحت سيطرة الجنود الأميركان[379].

وإن كانت "الجهاد" قد حافظت على موقف سياسي واضح برفضها للوجود الأجنبي في منطقة الخليج، ودعوتها لمقاومته والتصدي له دون أن تبدي تعاطفاً واضحاً مع صدام حسين واجتياحه للكويت، إلا أن الحركة رأت في الاجتياح تهديداً للتجزئة التي ترفضها وخطوة فعلية في تهديد المصالح الغربية في منطقة الخليج، وعليه فقد رأت أن أحد أهداف الوجود الأميركي ورفضه للاجتياح هو حمايته للتجزئة وتأكيده لها. وفي مستوى آخر ولطبيعة العلاقات بين الجهاد الإسلامي والجمهورية الإسلامية الإيرانية فإن الحركة لم تأخذها الحماسة الثورية في الانتصار لصدام ونظامه البعثي كقائد يخوض حرباً ضد "الاستكبار الدولي" و"الشيطان الأكبر" بل أكدت على أن «الجماهير العربية لن تقبل في نهاية القرن العشرين أن تقودها إلى ساحة الصراع دولة عنف وسيطرة (في إشارة إلى دولة حزب البعث) تكرس حكم الأقليات النخبوية المستفيدة وتقدم أداة القمع على عقد الولاية بين الناس وحاكمها»[380].

يبقى الأمر الأكثر أهمية الذي أولته حركة الجهاد جل موقفها هو خطر حرب الخليج على الانتفاضة الفلسطينية التي كانت ترى فيها سبيلاً للخلاص، فرفضت أي ربط للانتفاضة (ومستقبل القضية الفلسطينية) بالنظام العراقي وأحداث الخليج، ذلك لأن هذا الربط لن يكون إلا محاولة جديدة لحرق الانتفاضة وتصفيتها[381]، الأمر الذي أثر لاحقاً على مجريات القضية الفلسطينية لجهة مشاريع السلام التي نشطت بعد انتصار الحلفاء في الحرب.

الهوامش

(1) يجمع الباحثون على الأثر البارز الذي تركته حرب العام ١٩٦٧ على الحركة الإسلامية في فلسطين والعالم العربي عموماً، ويقر بذلك زعماء هذه الحركات .

(2) ربعي المدهون : مصدر سابق، ص٢٣. ولمزيد من التفصيل حول معسكرات الإخوان ودورها آنذاك، راجع : عبد الله أبو عزة : الحركة الإسلامية في الأقطار العربية. الكويت : دار القلم، ١٩٩٢ .

(3) مقابلة مع الدكتور فتحي الشقاقي. رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، إعداد وتوثيق رفعت سيد أحمد، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ط١، ١٩٩٧ .

(4) إياد البرغوثي : الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، القدس، مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، ط١، ١٩٩٠، ص ٦٥ .

(5) مئير حطينة : حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تل أبيب: معهد ديان، ط/١٩٩٤، من ترجمة عربية لا زالت مخطوطة للكتاب الصادر بالعبرية .

(6) مقابلة مع الدكتور فتحي الشقاقي . اللواء الأردنية، الأربعاء ١٩٩٠/١٠/٣ .

(7) مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين. بيروت، بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ط١، تموز ١٩٨٩ .

(8) فتحي إبراهيم عبد العزيز الشقاقي: مؤسس وأمين عام حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، من قرية زرنوقة في قضاء الرملة في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ والتي هاجرت منها عائلته بعد تأسيس الكيان الصهيوني حيث أقامت في مخيم رفح للاجئين. وأسرة الشقاقي هي أسرة فقيرة حيث يعمل الأب عاملاً . ولد الشقاقي في مخيم رفح للاجئين عام ١٩٥١م، ودرس الشقاقي في جامعة بيرزيت بالضفة الغربية وتخرج من دائرة الرياضيات وعمل لاحقاً في سلك التدريس بالقدس، وأثناء عمله درس مرة أخرى الشهادة الثانوية، ثم التحق بكلية الطب في جامعة الزقازيق وعاد ليعمل طبيباً في مشفى المطّلع بالقدس وبعد ذلك عاد ليعمل طبيباً في قطاع غزة . كان فتحي الشقاقي قبل العام ١٩٦٧ ذا ميول ناصرية، ولكن هزيمة العام ١٩٦٧م أثرت فيه تأثيراً بارزاً على توجهاته حيث قام بالانخراط في العام ١٩٦٨ بالحركة الإسلامية. إلا أنه اختلف مع الإخوان المسلمين، وبرز هذا الخلاف بعد سفره لدراسة الطب في مصر عام ١٩٧٤م فأسس ومجموعة من أصدقائه حركة الجهاد أواخر السبعينات. اعتقل في مصر في العام ١٩٧٩م بسبب تأليفه لكتاب «الخميني، الحل الإسلامي والبديل»، ثم أعيد اعتقاله في ١٩٧٩/٧/٢٠م بسجن القلعة على خلفية نشاطه السياسي الإسلامي لمدة أربعة أشهر. غادر مصر في ١٩٨١/١١/١ م سراً بعد أن كان مطلوباً لقوى الأمن المصرية . قاد بعدها حركة الجهاد الإسلامي داخل فلسطين وسجن في غزة عام ١٩٨٣ لمدة ١١ شهراً، ثم أعيد اعتقاله مرة أخرى عام ١٩٨٦، وحكم عليه بالسجن الفعلي لمدة ٤ سنوات و٥ سنوات مع وقف التنفيذ «لارتباطه بأنشطة عسكرية والتحريض ضد الاحتلال الصهيوني ونقل أسلحة إلى القطاع» وقبيل انقضاء فترة سجنه قامت السلطات العسكرية الإسرائيلية بأبعاده من السجن مباشرة إلى خارج فلسطين بتاريخ ١ أغسطس/ آب ١٩٨٨م، بعد اندلاع الانتفاضة الفلسطينية. تنقل بعدها الشقاقي بين

العواصم العربية والإسلامية لمواصلة جهاده ضد الاحتلال الصهيوني إلى أن اغتالته أجهزة الموساد الصهيوني في مالطا يوم الخميس ٢٦/١٠/١٩٩٥م وهو في طريق عودته من ليبيا بعد جهود قام بها لدى العقيد القذافي بخصوص الأوضاع المأساوية للشعب الفلسطيني على الحدود المصرية . انظر: فتحي الشقاقي شهيداً: سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد. القاهرة، مركز يافا للدراسات والأبحاث، ط١، ١٩٩٦، ص١٥. وانظر: زياد أبو عمرو، الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، الإخوان المسلمون الجهاد الإسلامي، عكا، دار الأسوار ط أيلول ١٩٨٩، ص١١٤، ص١١٥.

(٩) رمضان عبد الله شلح: الأمين العام الحالي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. فلسطيني من مواليد الشجاعية بقطاع غزة عام ١٩٥٨م. درس الاقتصاد في جامعة الزقازيق بمصر. التحق في العام ١٩٧٨م بتنظيم «الطلائع الإسلامية» الذي أسسه الشقاقي زمن إقامته في مصر، فكان شلح في مقدمة أعضاء التنظيم الذي بلغ حوالي الستين عضواً من الطلبة الفلسطينيين الدارسين في الجامعات المصرية، و لم يكن شلح قبلها ذا ميول سياسية. أشرف على تحرير نشرة التنظيم الداخلية المسماة بـ«التغيير». بعد عودته مع النواة التأسيسية الطلابية «للجهاد» إلى قطاع غزة مطلع الثمانينات عمل في التدريس الجامعي بكلية الاقتصاد بالجامعة الإسلامية. اشتهر خلال تلك الفترة بدوره في الدعوة والتوعية الإسلامية، وخطيباً مفوّهاً من خطباء «الجهاد الإسلامي» في مساجد القطاع وأهمها مسجد الرحمن بالشجاعية. وعلى أثر دوره التحريضي ضد الاحتلال الإسرائيلي ولقيادته لأنشطة الجهاد المختلفة قامت سلطات الاحتلال العسكرية في ٢٨ أغسطس/ آب ١٩٨٣م بفرض الإقامة الجبرية عليه وتقييد أنشطته وتحركاته، كما منع من التدريس ومن دخول الجامعة الإسلامية . غادر قطاع غزة في العام ١٩٨٦م إلى لندن لإكمال الدراسات العليا فحصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة «درهام» عام ١٩٩٠م. سافر بعدها إلى الولايات المتحدة حيث عمل مديراً لمركز دراسات الإسلام والعالم بولاية فلوريدا والذي ساهم في تأسيسه. وعمل رئيساً لتحرير دورية المركز الفصلية التي صدرت بعنوان «قراءات سياسية» واهتمت بالتاريخ والحضارة الإسلامية إلى جانب اهتمامها بالدراسات المعاصرة الخاصة بالقضية الفلسطينية والعلاقات الدولية الاستراتيجية وقراءة وتحليل المواقف العربية والإسلامية والدولية. إضافة لذلك فقد عمل محاضراً في قسم الدراسات الدولية بجامعة جنوب فلوريدا . في صيف عام ١٩٩٥م جاء إلى دمشق وكان في طريق عودته إلى الأرض المحتلة ليلتقي بالشقاقي ويبقى إلى جانبه قرابة ستة أشهر يضعون الخطط والبرامج لتطوير العمل الجهادي داخل فلسطين، ومنتظراً تسوية أوراقه الخاصة بالعودة إلا أن للموساد قام في ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥م باغتيال الشقاقي في مالطا وإثر عودته من زيارة إلى ليبيا. فقامت قيادة الحركة على أثر ذلك وبإجماع من مجلس الشورى باختيار رمضان شلّح أميناً عاماً لحركة الجهاد خلفاً للشهيد الشقاقي بتاريخ ١/١١/١٩٩٥م. يجيد شلح اللغتين الإنجليزية والعبرية. وهو متزوج وأب لثلاثة أطفال . انظر: مقابلة رمضان شلح مع مجلة البيادر السياسي المقدسية، العدد ٦٦١، السنة السادسة عشرة، ١٤/٩/١٩٩٦م ومقابلة مع صحيفة المجد، ٢٧/١/١٩٩٧م، وصحيفة الأنباء العدد ٧٥٨٣، ٢٩/٦/١٩٩٧م.

(١٠) في لقاء مع الأمين العام لحركة الجهاد الدكتور رمضان عبد الله شلح. والجدير بالذكر أنه كان من أوائل مَن التحق بتنظيم الجهاد من خارج حركة الإخوان المسلمين. وحول حديث شلح حول هذه المرحلة انظر لقاءه مع «البيادر السياسي» المقدسية، العدد ٦٦١، ١٤ أيلول ١٩٩٦م، ص ٦ .

(١١) لقاء مع د. فتحي الشقاقي، مجلة الوسط، ٦/١١/١٩٩٥ .

(١٢) دراسة لرفعت سيد أحمد، ملامح من حياة وفكر الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، الأعمال الكاملة، مصدر سابق ص٥٢ .

(١٣) لقاء الشقاقي مع الوسط، مصدر سابق. ومن الدراسات الداخلية التي تعرضت لفكر الإخوان المسلمين في تلك الفترة دراسة بعنوان «وقفات مع الأستاذ عمر التلمساني».

(١٤) ورد اسم التنظيم «الطلائع الإسلامية» في لائحة الاتهام الموجهة من مباحث أمن الدولة المصرية إلى نيابة أمن الدولة العليا بحق التنظيم بتاريخ ٣٠/١٢/١٩٨١م، وفي القضية رقم ٤٦٢/٨١ وموقعة من قبل اللواء حسن أبو باشا مساعد أول وزير الداخلية

آنذاك .

(15) لقاء لمجلة الوسط مع الشقاقي، الوسط، ١٩٩٥/١/٣٠م، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص١١٣٣.

(16) دراسة لرفعت سيد أحمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص٥٢ ، ٥٣ .

(17) تشير مصادر الجهاد الخاصة أن التنظيم بلغ في تلك الفترة ٧٥ عضواً. وأن أول حلقة تنظيمية شكلت عام ١٩٧٦م.

(18) لائحة الاتهام، مصدر سابق.

(19) كان الشقاقي آنذاك يكتب باسم مستعار هو عز الدين الفارس. انظر لقائه، مجلة الوسط، ١٩٩٥/١١/٦م.

(20) من المرجح أن يكون اسم أحمد صادق هو اسم رمزي كما هو الاسم الذي اشترك فيه الشقاقي معه في كتابة الدراسات ـ عز الدين الفارس .

(21) زياد أبو عمرو، مرجع سابق، ص١١٦.

(22) انظر: لقاء الدكتور رمضان عبد الله مع مجلة البيادر المقدسية، العدد ١٦١، السنة السادسة عشرة، ١٤ أيلول ١٩٩٦م، ص٦. وهناك بعض الأسماء وردت في الصحافة والإعلام.

(23) مذكرة مباحث أمن الدولة المصرية، مصدر سابق، ص ١٢ – ١٣ .

(24) إياد البرغوثي، مصدر سابق، ص ٣٩ .

(25) مقابلة مع فتحي الشقاقي، الوسط، ١٩٩٥/١١/٦م.

(26) زئيف شيف، ويهود يعاري. انتفاضة، ص ٥٣ – ٥٤ . وانظر كزفيه روفر. خريطة الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وغزة، الوطن، ١٩٨٨/١٢/١٧م، نقلاً عن الإكسبرس الفرنسية .

(27) وحيد عبد المجيد. انتفاضة الضفة والقطاع وتطور الحركة الوطنية الفلسطينية السياسية الدولية، العدد ٩٢، أبريل ١٩٨٨، ص ٢٢ .

(28) توماس هـ . جرين، ترجمة تركي الحمد، الحركات الثورية المقارنة، بحث عن النظرية والعدالة، (سلسلة السياسة والمجتمع)، بيروت: دار الطليعة، ط١٩٨٦، ص ٨١ .

(29) حقق «الإسلاميون المستقلون» الإطار النقابي الجامعي التابع لتيار الجهاد الجديد نسبة ١٦,٥% في أول تجربة انتخابية خاضها في الجامعة الإسلامية بغزة مقابل ٢٢% لتحالف فتح واليسار .

(30) توماس هـ . جرين. مصدر سابق، ص ٧١ .

(31) زياد أبو عمرو، مصدر سابق ص١١٨.

(32) مسيرة الجهاد الإسلامي، بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١ تموز ١٩٨٩، ص١٦.

(33) بلغ عدد النشرات والمجلات ٦ نشرات هي: مجلة النور الإسلامي، نشرة الحقيقة، مجلة صوت المستضعفين، مجلة الطليعة الإسلامية، ونشرة البيان، ونشرة صوت الجماعة الإسلامية الناطقة باسم الإطار النقابي الطلابي للجهاد الإسلامي في الجامعات الفلسطينية.

(34) من بعض هذه الكتيبات : – القضية الفلسطينية قضية مركزية .. لماذا ؟. – معركة بيروت: التجربة الفلسطينية من منظور إسلامي – فتح من الانطلاقة إلى البقاع – هل في الإسلام ثورة ؟ مقال في المصطلح – المسيرة الإسلامية بين المد والجزر – ملامح الذات المنشودة .

(35) صلاح الدين فتحي، الحركة الإسلامية وأسلوب المؤسسات الاجتماعية، الطليعة الإسلامية، العدد ٥، السنة الأولى، مايو ١٩٨٣، ص٥٦ .

(36) المصدر نفسه، ص٦٠ .

(37) المصدر نفسه، ص٦٠.

(38) منير حطينة، مصدر سابق.

(39) في لقاء مع أحد أعضاء الجهاد الإسلامي (م. هـ) .

(40) منير حطينة. مصدر سابق .

(41) وقد وقعت هذه المنشورات بأسماء مختلفة منها: «أبناء الانتفاضة الإسلامية في فلسطين» و«حركة أبناء القرآن» و«أبناء الأقصى» وذلك في نيسان ١٩٨٢. وقد اعترفت الحركة لاحقاً بإصدارها لهذه البيانات. انظر مسيرة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق ص١٧ .

(42) مسيرة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق، ص١٧ .

(43) أوردت منظمة العفو الدولية «أمنستي» في تقريرها السنوي العام الصادر في أكتوبر ١٩٨٤م أسماء من فرضت عليهم الإقامة الجبرية ومنهم الشقاقي وحودة وشلح وعودة إضافة إلى أسماء المعتقلين من الشباب الإسلامي منذ ١٩٩٣/٨م، ونشرت جزءاً من التقرير مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ٢٦، السنة الثالثة، مارس ١٩٨٥م، ص٦٨. وانظر: منير حطينة، حركة الجهاد ...، ص١٦ .

(44) منير حطينة، حركة الجهاد ...، مصدر سابق، ص١٦ .

(45) هيلينا كُبان. القوى الإسلامية في الانتفاضة، سلسلة الترجمات (٥) مركز الدراسات المعاصرة، لندن، يونيو/ حزيران ١٩٩٠، ص١. وحول إحياء الشعور الإسلامي لدى «عرب إسرائيل» في الأراضي المحتلة انظر: السفير ٦ شباط ١٩٨٤، في مقال مترجم نقلاً لـ أمنون كابليوك في ليموند ديلوماتيك ١٩٨٤/١٢/٦. وانظر البيان ١٩٨٧/٥/١٢م في مقال بعنوان «انتعاش الحركة الإسلامية في الجليل كما في الضفة الغربية وغزة» مترجم عن النيويورك تايمز .

(46) هالة مصطفى. التيار الإسلامي والمقاومة في الأرض المحتلة، الأهرام ١٩٨٨/١/٨م.

(47) مقابلة مع د. فتحي الشقاقي. موسوعة الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢ .

(48) المصدر نفسه .

(49) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة، مصدر سابق، ص٦٧ نقلاً عن

The middle East, November 1988. Issue No.169

(50) زئيف شيف ويهود يعاري، انتفاضة، مصدر سابق، ص٥٩ .

(٥١) منير حطينة، مصدر سابق.

(52) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة ، مصدر سابق ص٦٧ .

(53) مجلة العالم، لندن، العدد ١٣٤، ٦ أيلول ١٩٨٧ .

(54) مسيرة الجهاد، مصدر سابق، ص١٨ .

(55) منير حطينة، مصدر سابق .

(56) نشرت مجلة العالم، أسماء المعتقلين التسعة عشر، وأفادنا عناصر من الجهاد عن انتماءاتهم السابقة وحالتهم الاجتماعية

(57) منذ مطلع الثمانينات ومع خروج المقاومة الفلسطينية من بيروت وإرهاصات التراجع عن خيارات الكفاح المسلح، وبروز الانكسارات في أفق المشروع الوطني الذي شكل رافعة ثورية للمنطقة بعد هزيمة العام ١٩٦٧ أمام إسرائيل، وفي ظل أجواء الثورة الإسلامية الإيرانية المنتصرة من قريب كانت نواة سرايا الجهاد الإسلامي آخذة في التشكل على وقع صعود حركات الإسلام السياسي داخل فلسطين و الانتشار المتزايد لحركة الجهاد في قطاع غزة والضفة الغربية، إضافة لاشتداد حدة الصراع بين «فتح» و«حركة الإخوان المسلمين» في الجامعات والنقابات. فبدأ حوار داخلي بين بعض القيادات الفتحاوية وعلى رأسهم منير شفيق المفوّض(الموّجه) السياسي لـ«فتح» ومدير مركز التخطيط في «م.ت.ف» والمستقيل من يساريته المادية داخل

"فتح" مرتحلاً إلى إسلاميته المستنيرة فكرياً، ومن حوله بعض المسؤولين والقيادات العسكرية من مكتب الأرض المحتلة التابع لحركة فتح والذي يطلق عليه اسم "القطاع الغربي" ويضم مجموعة لجان لمتابعة العمل التنظيمي داخل فلسطين ويترأسها جميعاً خليل الوزير (أبو جهاد). وكانت «لجنة ٧٧» التي يترأسها محمد سلطان التميمي (حمدي) ومعه أبو حسن قاسم (محمد البحيص) والتي تهتم بشؤون العمليات والاستخبارات داخل «فتح» النواة الرئيسية لمجموعة «السرايا» إضافة لعناصر من كتيبة الجرمق (الكتيبة الطلابية) وعلى رأسها معين الطاهر ومروان الكيالي الذي استشهد مع أبو حسن قاسم وحمدي اغتيالاً من قبل جهاز المخابرات الإسرائيلي (الموساد) في ليماسول بقبرص صباح أحد أيام شهر شباط ١٩٨٨. وباستشهادهم كانت تجربة السرايا تغادر الساحة الفلسطينية باكراً ويتوزع أفرادها ثانية على «فتح» أو خارج العمل الوطني.

(58) منير شفيق: ولد في القدس عام ١٩٣٦، مسيحي المولد والنشأة، التحق بالحزب الشيوعي الأردني في الخمسينات، اعتقل عام ١٩٥٧ لمدة عشر سنوات، وبعد خروجه من السجن التحق بحركة فتح وتبنى وجهة النظر الماركسية داخل «فتح» وقدم ضمن هذا التوجه عدة كراسات وكتابات تنظيرية، في العام ١٩٧٣، وبعد حرب أكتوبر انتقل شفيق من المدرسة السوفييتية إلى المدرسة الماركسية الماوية. مع انتصار الثورة الإيرانية أعلن إسلامه، ويشغل الآن نائب أمين المؤتمر الشعبي الإسلامي الذي أسسه الترابي في الخرطوم. ويعد من الكتّاب الإسلاميين المقربين من حركة حماس.

(59) لقاء مع الدكتور فتحي الشقاقي، اللواء الأردنية، الأربعاء ١٩٩٠/١٠/٣.

(60) زياد أبو عمرو، مصدر سابق، ص١٣٧ .

(61) كما جاء في نص البيان المنشور بتاريخ أكتوبر ١٩٨٦ .

(62) التحق الزهيري داخل السجن بعد انتهاء التحقيق معه بتنظيم «فتح» ورفض الالتزام بحركة الجهاد في حين استمرت عطاف عليان في علاقتها التنظيمية بالجهاد الإسلامي .

(63) زياد أبو عمرو. مصدر سابق، ص١٣٧. ويعتبر زئيف شيف أن طلقة البداية في هذا التنسيق كان اغتيال تلميذ المدرسة اليهودية أهارون جروس في الخليل عام ١٩٨٣ (انتفاضة، مصدر سابق ص٥٩). وهو غير دقيق لأن «السرايا» لم تنتظم عسكرياً إلا عام ١٩٨٦م .

(64) مسيرة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق، ص٦. وكان المتحدث باسم «م.ت.ف» في القاهرة قد أعلن عن تبني «فتح» لهذه العملية مدعياً أن العملية قامت بها إحدى الوحدات التابعة للحركة. راجع وكالات الأنباء مساء الأربعاء ١٩٩٦/١٠/١٥ .

(65) زئيف شيف ويهود يعاري. مصدر سابق، ص٥٠ .

(66) المصدر نفسه، ص٧٦. وانظر مئير حطينة، مصدر سابق .

(67) مئير حطينة، مصدر سابق، ص٨٠ .

(68) مسيرة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق، ص١٩ .

(69) زئيف شيف ويهود يعاري. مصدر سابق، ص٥١ .

(70) اسم حركة الجهاد الإسلامي لم يستوِ تماماً في أدبيات الحركة إلا مع معركة الشجاعية، وقبل ذلك كانت الجماهير هي من يطلق اسم الجهاد الإسلامي .

(71) البيان أصدرته الحركة يوم ١٩٨٧/١٠/٩م .

(72) كرّاس وزعته حركة الجهاد ووقعته باسم المقاومة الإسلامية في الوطن المحتل وأسمته «انطلاقة الدم والشهادة» ووزع الكتيب في ذكرى مرور أسبوع على الاشتباك .

(73) المصدر نفسه .

(74) المصدر نفسه .

(75) مسيرة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٠ .

(76) زئيف شيف، مصدر سابق، ص٢١. وانظر السيد يسن. الانتفاضة الفلسطينية البعد التاريخي والحاضر وآفاق المستقبل. مركز الدراسات الاستراتيجية والسياسية، الأهرام ٢٤ مارس/ آذار ١٩٨٨م .

(77) المصدر نفسه، ص١٢٢ .

(78) مسيرة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٢.

(79) وقع البيان باسم «الحركة الإسلامية في الوطن المحتل» ونفذ الإضراب يوم ١٩٨٧/١١/٢١ .

(80) مئير حطينة، مصدر سابق .

(81) «كانت مناشير (الجهاد الإسلامي) أشد عنفاً وعدواناً بالنسبة لإسرائيل» كما يذهب زئيف شيف ويهود يعاري. مصدر سابق، ص١٣٢، مؤكداً أن «في المراحل الأولى كانت المناشير التي أصدرتها المحافل الدينية هي السائدة بلا منازع، ودعت إلى رفض كل اتفاق مع إسرائيل رفضاً باتاً وتحرير فلسطين حتى آخر ذرة من ذرات رمالها»، المصدر نفسه، ص١٣٢ .

(82) مئير حطينة، مصدر سابق. تجمع كافة الدراسات وكافة الباحثين على الدور الريادي لأعمال وأنشطة الجهاد الإسلامي في تفجير الانتفاضة والتهيئة لها: يقول روبرت ساتلوف: «إن أهم العوامل التي تفسر نشوء الانتفاضة هو أثر المواجهة الكثيفة بين السلطات الإسرائيلية والجهاد الإسلامي في غزة في الأسابيع الأولى التي سبقت ١٩٨٧/١٢/٩م»، ويضيف: «كانت نشاطات الجهاد وخسائرها خلال النصف الثاني من عام ١٩٨٧ عوامل مؤثرة في موجة العنف التي حدثت في كانون الأول». الإسلام والانتفاضة الفلسطينية، الإسلام وفلسطين، قبرص، العدد ١٢، السنة الأولى، ٩ مارس (آذار) ١٩٨٩، نقلاً عن الفتح، واشنطن ديسمبر ١٩٨٨. ويقول ميشال سيلا «الجهاد الإسلامي هي المنظمة التي تسببت في الثورة الشعبية في غزة حال اشتعال الانتفاضة في ديسمبر ١٩٨٧» تغير أصولي، سلسلة الترجمات (٤) مركز الدراسات المعاصرة، لندن، حزيران ١٩٩٠، ص٣ . ويقول زئيف شيف: «كانت انتفاضة أكتوبر بروفة للانتفاضة الكبرى التي بدأت في ٩ ديسمبر انطلاقاً من القطاع أيضاً» مصدر سابق، ص٢١. ويضيف: «إن الأعمال المثيرة للجهاد الإسلامي قد حققت مؤشراً لمرحلة أخرى من موجهات الهزات التي استمرت على فترات طوال عام ١٩٨٧.. رياح الانتفاضة كانت وشيكة الهبوب.. وكلما ازدادت حوادث العنف ازداد شحن برميل المتفجرات وضغط الأصابع على الزناد، ويمكن التقرير بحكمة الأثر الرجعي أن الانتفاضة قد بدأت بالفعل قبل سنة أو أكثر من موعد الإعلان عن ميلادها». مصدر سابق، ص٦٠. ويقول في موطن آخر: «الجهاد الإسلامي كان بمثابة عود الثقاب الذي أضرم نار الانتفاضة» ص٢٦٧، ٢٦٨. ويقول زياد أبو عمرو: «سبق اندلاع الانتفاضة مجموعة من الأحداث التي كان لها دور العامل المساعد (عود الثقاب)في تفجير الانتفاضة، وليس هناك أدنى شك في أن حركة الجهاد الإسلامي لعبت دوراً مهماً في هذا السياق» مصدر سابق، ص١٤٢. ويقول علي الجرباوي: «كان لتنظيم الجهاد الإسلامي دور رئيسي في زيادة درجة التحفز الجماهيري العام في قطاع غزة منذ أواسط عام ١٩٨٧، وبالتحديد بعد فرار ستة من عناصره من السجن في الثامن عشر من أيار عام ١٩٨٧، وكان للتطورات التي أعقبت عملية الفرار أثرها الفعّال في إشعال فتيل التحفز الجماهيري في القطاع في مطلع كانون الأول عام ١٩٨٧، والذي قاد لاندلاع الانتفاضة في الأرض المحتلة»، الانتفاضة والقيادات السياسية في الضفة الغربية وقطاع غزة، بحث في النخبة السياسية. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٩م. ويقول الباحث عبد القادر ياسين: «فالمؤكد أن "الجهاد" بأعمالها العسكرية ضد الاحتلال ساهمت في التعجيل في اندلاعها (الانتفاضة) كما أن اندلاعها لم يفاجئ حركة "الجهاد" التي كانت في جاهزيتها آنذاك». الإسلام السياسي في فلسطين، النهار، ١٩٩٣/١/٦م. وانظر ربعي المدهون، مصدر سابق. ووحيد عبد المجيد. انتفاضة الضفة والقطاع وتطور الحركة الوطنية الفلسطينية، السياسة الدولية، العدد ٩٢، أبريل ١٩٨٨م، ص٢١. وإياد البرغوثي. مصدر سابق، ص١٤٥. وانظر هيلينا كُوبان، القوى الإسلامية في الانتفاضة، سلسلة الترجمات (٥) لندن، مركز الدراسات المعاصرة، يونيو/ حزيران ١٩٩٠، ص٣. وانظر صالح عوض، مصدر سابق، ص٢٦.

وانظر خالد عايد. الانتفاضة الثورة في فلسطين، الأبعاد الداخلية، القدس للطباعة والنشر والتوزيـــع، بـيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص٦٨ . إلا أن حركة الجهاد من جهتها ورغم تأكيدها على أنها «سجلت حضوراً هاماً وفاعلاً لم يكن لأي فصيل فلســطيني» المسيرة، ص٢٦، إلا أنها تقرر عدم ادعائها صنع الانتفاضة وذلك «لأن هذا الحدث العبقري والمعجز أكبر من قدرة أي فصيـــل أو تنظيم ولأنها جاءت على خلفية تراكمات نضالية وجهادية استمرت سنوات وشهوراً طويلة»، المسيرة، ص٢٦ .

(83) زياد أبو عمرو، مصدر سابق، ص١٤٢، وحول دور الجهاد في الضفة فقد ذكرت صحيفة (دافار) الإســـرائيلية يـــوم الثلاثـــاء ١٩٨٨/٢/١٦م أن القوات الإسرائيلية اعتقلت أعضاء في حركة الجهاد الإسلامي سبق أن تمكنوا من الفرار أثناء مداهمة قريـــة دير الغصون بالقرب من طولكرم، في خلال الأسبوع الأول، وذكرت الصحيفة أن المعتقلين «مسؤولون عن كل ما جـــرى في منطقة طولكرم من تخريب، وأعمال شغب» .

(84) انظر زياد أبو عمرو، مصدر سابق ص١٤٢، ١٤٣ .

(٨٥) زئيف شيف، مصدر سابق ص٤١ .

(86) المصدر نفسه، ص٢٦٥ .

(87) بيان لحركة الجهاد الإسلامي بعنوان: «إلى الأمام يا مسيرة الجهاد المقدس المبارك» بتاريخ ١٩٨٧/١٢/١٨م .

(88) راجع: فهمي هويدي، هؤلاء «الأصوليون» في الأرض المحتلة، الأهرام ١٩٨٧/١٢/٨، والتقرير الذي نقله في مقالة عن جريـــدة الفاينانشال تايمز المنشور في ٩ نوفمبر ١٩٨٧ بعنوان: حركة الجهاد الإسلامي خطر جديد على إسرائيل، والذي يؤكد أن هـــذا الامتزاج «يجعل الجهاد الإسلامي أكثر خطراً من أية مقاومة واجهتها إسرائيل في الماضي، خصوصاً تلك الرغبـــة المثـــيرة الـــتي تتملك أولئك الشباب للاندفاع إلى الموت دفاعاً عن القضية»، وانظر جون بارنز في جريدة القبس ١٩٨٧/١٠/٢٤م، في المقـــال المترجم عن يو.اس. نيوز وجاء فيه على لسان الجنرال الإسرائيلي متيزنا تأكيده على أن «اليقظة الدينية خطرة جداً» .

(89) بيان الجهاد بتاريخ ١٩٨٧/١٢/١٨م .

(90) بيان الجهاد بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٩م .

(91) بيان الجهاد الإسلامي بعنوان: «إن تكسروا أضلعي وعظامي فلن تكسروا روحي وإصراري»، ١٩٨٧م .

(92) هيلينا كُبان. القوى الإسلامية في الانتفاضة. لندن، سلسلة الترجمات (٥)، مركز الدراسات المعاصرة، يونيو (حزيـــران) ١٩٩٠، ص٣ .

(93) يقول خالد الحروب: «ترسخ الاقتناع (بالعمل السياسي والعسكري لدى الإخوان المسلمين، وتأسيس حماس) مع بروز الجـــهد العسكري لتنظيم أو تنظيمات «الجهاد الإسلامي» منذ أواسط الثمانينات، إذ إن ذلك الجهد أدى إلى إشاعة أجواء جديـــدة في القطاع، وعلى المستوى الوطني العام، إنه جدد صيغ العمل الوطني الإسلامي المسلح، وأعاد اللحمة بين ما هو إسلامي وما هـــو وطني، أما على المستوى الإسلامي الحركي، فقد ساهمت تلك الجهود في تفعيل النقاش الإيجابي داخل الحركـــة الأم «الإخـــوان المسلمين» بشأن ضرورة الشروع في تنفيذ القناعات الإيجابية القائلة بتبديل أولويات الحركة لمصلحة برنامج المقاومـــة المباشـــرة للاحتلال»، حركة المقاومة الإسلامية (حماس) الفكر والممارسة السياسية، بيروت. مركز الدراسات الفلســـطينية ط١، ١٩٩٧، ص٣٩ ، ٤٠. ويقول روبرت ساتلوف: «عندما اندلعت الانتفاضة وجد الإخوان المسلمون أنفسهم خارج حلقة النشـــاط، وفي حين لم تقبل نظرتهم الاستراتيجية بوجود الصهاينة في الشرق الأوسط كانت أهدافهم موجهة نحو تقوية «الأصولية» الإســـلامية ومحاربة الارتداد عوضاً عن مواجهة الصهاينة بشكل مباشر». مصدر سابق . ويقول ميشال سيلا: «إلا أن أعضـــاء «المجمـــع» أدركوا أنهم إن لم يشاركوا في المعركة فسوف يسقطون من الخريطة السياسية الفلسطينية فأنشأوا «حماس» في ينـــاير ١٩٨٨، ثم نشرت ميثاقها بعد سبعة شهور». مصدر سابق، ص٣ ، ٤. ويقول زئيف شيف: «في نهاية الشهر الثـــاني للانتفاضـــة بـــدأت حركة «حماس» تلعب دوراً مركزياً في سياق الأحداث في القطاع»، مصدر سابق ص٢٦٠، ويقـــول "أحجـــم «الإخـــوان

المسلمون» في الضفة ولا سيما في الخليل بكل حرص عن الاشتراك المنظم في أعمال الشغب، وكانت الصورة ابتداءً من شهر كانون الأول/ ديسمبر وحتى منتصف شهر كانون الثاني/ يناير غير واضحة تماماً" مصدر سابق، ص١٣٩. ويقول منير حطينة: «إن إقامة "حماس" عشية الانتفاضة ومشاركتها في دائرة العنف ضد إسرائيل عبرت عن صيرورة «الفلسطنة» التي مرت بها حركة "الإخوان" في السبعينات والثمانينات وعبّرت عن قرار الحركة بسلم الأولويات الذي فرضته حركة الجهاد الإسلامي الغزية»، فلسطين المحررة قبل فلسطين الإسلامية، مصدر سابق. ويقول عبد القادر ياسين: «أما الإخوان المسلمون فتريثوا حتى تأكد لهم أن ما يجري هو انتفاضة مديدة، وليس هبة عفوية عارضة خاطفة، ووجد الإخوان أنفسهم أمام خيار قاس بين تمسكهم بإرجاء الجهاد ضد المحتل فينعزلون وينبذهم الشعب، ويدينهم التاريخ، أو ينخرطوا في الانتفاضة فيكتب لهم الاستمرار مع ما يحمله هذا الانخراط من أخطار محتملة على حريتهم في الحركة وعلى بقية امتيازاتهم»، مصدر سابق. وفي هذا الخصوص انظر: إياد البرغوثي، مصدر سابق، ص١٤٥، وانظر ربعي المدهون، هامش مرونة لحركة حماس، شؤون فلسطينية، العدد ١٨٧، تشرين أول/ أكتوبر ١٩٨٨م.

(94) زئيف شيف، مصدر سابق ص٥٤، وذكر أن تقارير الاستخبارات في تلك الفترة من الانتفاضة جاء فيها: «إن منظمة التحرير الفلسطينية لم تبتدر أحداث المناطق بل بالعكس فقد قفزت على عجلتها» المصدر نفسه، ص١٢. وجاء في مسيرة الجهاد، مصدر سابق، ص٢٥ .

(95) جاء في البيان الأول للقيادة الموحدة ما نصه: «نحي أخوة الدرب والمسيرة من حركة الجهاد الإسلامي الذين انضموا بكل فعالياتهم إلى القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة» إلا أن زئيف شيف يعلق على ذلك بقوله: «إلا أنه يبدو أن اشتراك حركة الجهاد الإسلامي مع «ق.و.م»، كان في الأعمال الميدانية فقط دون أن يشتركوا مباشرة في تلك القيادة»، مصدر سابق، ص٧٤. وبيان القيادة الموحدة المذكور نشر في ١٩٨٨/١/١٩م .

(96) زئيف شيف، مصدر سابق ص٢٦٦ .

(97) منير حطينة، مصدر سابق.

(98) منير حطينة، مصدر سابق.

(99) ومنهم زياد النخالة، ومحمد أبو سمرة، وسيد بركة، وأحمد مهنا .

(100) زئيف شيف، مصدر سابق، ص٢٦٨ .

(101) مسيرة الجهاد، مصدر سابق، ص٢٨ .

(102) منير حطينة، مصدر سابق .

(103) النظام الأساسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين الصادر عن المؤتمر العام الأول ١٩٩٢ الفصل الثاني المادة الرابعة .

(104) المصدر نفسه، الفصل السابع، المادة العشرون .

(١٠٥) المصدر نفسه، الفصل الثامن، المادة الحادية والثلاثون .

(106) النظام الأساسي لحركة الجهاد، الفصل التاسع، المادة التاسعة والثلاثون .

(107) انظر البيان رقم واحد لحزب الله-فلسطين بعنوان «يا الله يا الله يا الله انصر أمّة حزب الله» بتاريخ ١٤١٢ هـ.

(108) بيان صادر عن الحزب بتاريخ ١٩٩٢/٣/٧م .

(109) انظر البيان الذي أصدره صالح عبد العال ووقعه باسمه وأسماه «بيان صادر عن المؤتمر التأسيسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين» ويعلن فيه عن انشقاقه ودواعيه. دون تاريخ .

(110) المجد، الاثنين ١٩٩٤/١٠/٣ م .

(111) انظر البيان الصادر عن الحركة بتاريخ ١٩٩٥/٦/٦م، والحياة ١٩٩٥/٦/٧م .

(١١٢) للاطلاع على ما ورد في أسباب الخلاف يرجع إلى البيانات السابقة الذكر وإلى صحيفة الحياة بتاريخ ١٩٩٥/٥/٣١، ١٩٩٥/٦/١، ١٩٩٥/٦/٦م، ١٩٩٥/٦/٧م، ١٩٩٥/٦/٨م، والسفير ١٩٩٥/٥/١٨م، ١٩٩٦/٥/١٩، ١٩٩٥/٦/٤م، وبيان صادر عن الحركة بتاريخ ١٩٩٥/٥/٣١م. الشرق الأوسط ١٩٩٥/٦/٢م، ومجلة الوطن العربي، العدد ١٠٧٧، ١٩٩٧/١٠/٢٤م، والعدد ١٠٧٨، ١٩٩٧/١١/١م .

(١١٣) للاطلاع على تفاصيل حادثة الاغتيال وردود الفعل انظر: فتحي الشقاقي شهيداً سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد، القاهرة. مركز يافا للدراسات والأبحاث ط١، ١٩٩٦ .

(١١٤) «القوى الإسلامية في فلسطين في مرحلة الانتقال من الدولة العثمانية إلى الانتداب»، الإسلام وفلسطين العدد السادس عشر، السنة الثانية، يوليو/ تموز ١٤٠٩هـ، ص ٣ - ٤ .

(١١٥) المصدر نفسه، ص٤ .

(١١٦) علي المحافظة. الفكر السياسي في فلسطين، من نهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني ١٩١٨-١٩٤٨. (عمّان: مركز الكتب اللبناني، ط١٩٨٩)، ص٣٢٩.

(١١٧) محسن محمد صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧-١٩٤٨م (الكويت: دار الفلاح، ط٢،١٩٨٩)، ص١٠٣. وللاطلاع على دور وأنشطة هذه الجمعيات راجع: الموسوعة الفلسطينية (دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ط١، ١٩٨٤)، ج١، ص ٦٤-٦٧. وبيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧-١٩٤٨ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٨١)، ص٨٠-٨٤ .

(١١٨) "بداية تبلور الاتجاهات الاسلامية السياسية في فلسطين: قيادة المفتي وحركة القسام" الاسلام وفلسطين, العدد الثامن عشر, السنة الثانية, سبتمبر/ ايلول ١٩٨٩م, ص٦.

(١١٩) المصدر نفسه، ص٧ .

(١٢٠) المصدر نفسه. وللتوسع انظر: سميح حمودة. الوعي والثورة، دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام ١٨٢٨ — ١٩٣٥م. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٦م.

(١٢١) "الثورة الكبرى: الجماهير, القساميون", الاسلام وفلسين, العدد ١٩, السنة الثاني, اكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٩م، ص٩ .

(١٢٢) عواطف عبد الرحمن. مصر وفلسطين، (سلسلة عالم المعرفة ٢٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٢٦ .

(١٢٣) المصدر نفسه، ص١٢٦. وانظر: المحافظة، مصدر سابق، ص٣٤٤، وانظر: الحروب، مصدر سابق، ص١٠١١ .

(١٢٤) المحافظة. مصدر سابق، ص٣٤٥ .

(١٢٥) "فلسطين حتى النكبة: بروز دور الاخوان المسلمين", الاسلام و فلسطين, العدد ٢٠, السنة الثانية ٠٣ اكتوبر/ تشرين الاول ١٩٨٩م, ص١٠.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص١٥ — ١٦. ولمزيد من التفاصيل انظر: كامل الشريف: الاخوان المسلمين في حرب فلسطين. وانظر: الحروب, مصدر سابق، ص ٨ - ١١ .

(١٢٧) دلال البزري: دنيا الدين والدولة, الاسلاميون والسياسات مشروعيتهم بيروت: دار النهار, ط١٩٩٤،١م. ص١٥٤-١٥٥.

(١٢٨) الحروب، مصدر سابق، ص١٨ .

(١٢٩) "بداية تبلور الاتجاهات.." مصدر سابق, ص٧.

(١٣٠) "القوى الاسلامية", الاسلام وفلسطين, مصدر سابق, ص٧.

(١٣١) "بداية الحياة السياسية في فلسطين في ظل الانتداب البريطاني", الاسلام وفلسطين, العدد ١٧, السنة الثانية, أغسطس/ آب ١٩٨٩م، ص٩ .

(١٣٢) الخامطة، مصدر سابق، ص٣٣٧ .

(١٣٣) "بداية الحياة السياسية.."، مصدر سابق, ص٥.

(١٣٤) "بداية تبلور الاتجاهات الاسلامية.."، مصدر سابق, ص٥.

(١٣٥) "فلسطين حتى النكبة.."، مصدر سابق, ص١١.

(١٣٦) المصدر نفسه .

(١٣٧) "الثورة الكبرى", مصدر سابق، ص١٠ .

(١٣٨) ربعي المدهون. "الحركة الإسلامية في فلسطين ١٩٢٨-١٩٨٧", شؤون فلسطينية, العدد ١٨٧, تشرين الاول/ أكتوبر ١٩٨٨م، ص١٩ .

(١٣٩) زياد عمرو. مصدر سابق، ص٢٢ .

(١٤٠) ربعي المدهون. مصدر سابق، ص٢٣ .

(١٤١) المصدر نفسه، ص٢٣ .

(١٤٢) المصدر نفسه، ص٢٠ .

(١٤٣) المصدر نفسه. ص٢٢ .

(١٤٤) إياد البرغوثي، مصدر سابق، ص١٦، وانظر: زياد أبو عمرو، مصدر سابق، ص٢٦. وانظر:الحروب، مصدر سابق، ص٢٦.

(١٤٥) إياد البرغوثي. مصدر سابق، ص٦٥ .

(١٤٦) زياد أبو عمرو. مصدر سابق، ص٢٨ .

(١٤٧) إياد البرغوثي. مصدر سابق، ص٦٥ .

(١٤٨) خالد الحروب. مصدر سابق، ص٢٦، وص ٣٠-٣١ .

(١٤٩) دلال البزري، مصدر سابق، ص١٦٠ .

(١٥٠) المصدر نفسه ص١٥٥ .

(١٥١) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥ .

(١٥٢) مثال خالد الحروب وهو من المقربين من حركة حماس، وذلك في كتابه المتقدم .

(١٥٣) مؤمن عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٧١

(١٥٤) إياد البرغوثي, الحركة الاسلامية الفلسطينية والنظام العالمي الجديد, القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية. ط١, ١٩٩٢, ص١١.

(١٥٥) ربعي المدهون، مصدر سابق، ص٢٤. وانظر: دلال البزري، مصدر سابق، ص ١٧٣-١٧٥. وانظر : إياد البرغوثي، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.

(١٥٦) عز الدين الفارس وأحمد صادق. "القضية الفلسطينية : هي القضية المركزية للحركة الإسلامية، لماذا؟" المختار الاسلامي العدد ٣١ يوليو ١٩٨٠م.

(١٥٧) المصدر نفسه .

(١٥٨) «ما هي حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين»، مصدر سابق، ص ٤ .

(١٥٩) مقابلة للشقاقي مع صحيفة اللواء اللبنانية بتاريخ ٣/١٠/١٩٩٠م، الأعمال الكاملة ..., مصدر سابق, ج٢, ص١٣٧.

(١٦٠) مقابلة للشقاقي مع صحيفة الخليج - الشارقة بتاريخ ٨/٩/١٩٨٩م، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٧٠٧ .

ويقول إياد البرغوي في كتابه «الحركة الإسلامية الفلسطينية ...»، مصدر سابق، ص ٢٠٠-٢٠١، «كان تأسيس حركة

الجهاد الإسلامي ... أول محاولة حديثة لإعادة الوحدة بين الوطني والديني على الساحة الفلسطينية منذ أن غابت تلك الوحدة عام ١٩٤٨، وكانت بذلك أول تنظيم خارج إطار الوطنية الفلسطينية يضع مقاومة الاحتلال على رأس أهدافه ويقوم بذلك عملياً» .

(١٦١) المصدر نفسه، ص 707 .

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٧١٢ .

(١٦٣) عز الدين الفارس "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية .. لماذا؟", المختار الاسلامي, العدد ١٣, يوليو ١٩٨٠م. وانظر: مؤمن عبد الرحمن. مصدر سابق, ص٦٠.

(١٦٤) الاخوان المسلمون في حرب فلسطين الأولى»، الإسلام وفلسطين، العدد ٢١، ٣٠ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٩م، ص١٧ . وقد ذكر وأشاع هذا الرأي محمد قطب (شقيق سيد قطب) في كتابه واقعنا المعاصر والذي نشره في منتصف الثمانينات. وقد نقلت دلال البزري، مصدر سابق، ص١٥٦، موقفه الرافض لجعل القضية الفلسطينية محوراً للصراع بين المسلمين والصهيونية والامبريالية. نقلاً عن كتاب عبد الله أبو عزة، الحركة الإسلامية في الأقطار العربية، الكويت: دار القلم، ط١، ١٩٨٦، ص 52 - 53 .

(١٦٥) "الاخوان المسلمون.."، الاسلام وفلسطين, مصدر سابق, ص١٧.

(١٦٦) المصدر نفسه .

(١٦٧) للاطلاع على رؤية حركة الجهاد للتجربة القسامية انظر: عز الدين الفارس. «القضية الفلسطينية ..»، مصدر سابق، وانظر الكتاب الذي ألفه أحد المقربين من حركة الجهاد في الضفة الغربية سميح حمودة بعنوان «الوعي والثورة .." مصدر سابق. وقد تم نشره في العام ١٩٨٥, أي قبل اندلاع الانتفاضة. كما أطلقت حركة الجهاد اسم حسن البنا وعز الدين القسام على أول مسجدين رعت الحركة بناءهما في قطاع غزة ومنهما كانت تقود احتجاجاتها وأنشطتها السياسية والجماهيرية، وهذا الأمر الأخير يدل على اهتمام حركة الجهاد المبكر في إبراز التجربتين ورمزيهما البنا والقسام ..

(١٦٨) للاطلاع على أوجه الشبه بين ما قام به القسام وأنصاره في مقاومة بريطانيا وما تقوم به حركة الجهاد الإسلامي في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي. انظر: زياد أبو عمرو: الحركة الإسلامية ... مصدر سابق, ص١٢١-١٢٢.

(١٦٩) للاطلاع كاملاً على أدلة الجهاد التفصيلية في إثبات المركزية ارجع إلى: فتحي ابراهيم في كتابه المنهج, مصدر سابق, ص٤٠-٠٩. ودراسة أحمد صادق " الاسلام و القضية الفلسطينية.."، مصدر سابق, ص ٤١-٥٠, و "الاسلاميون الفلسطينيون و القضية الفلسطينية", الاسلام وفلسطين, العدد الثاني, السنة الاولى, ٣ مارس/ آذار ١٩٨٨م، ص ٣-٥. و«حول المشروع الإسلامي المعاصر في فلسطين»، الإسلام وفلسطين، العدد الرابع، السنة الأولى، ١٥ مايو/ أيار ١٩٨٨م، ص ٢-٤ . وانظر: محاضرة رمضان عبد الله شلح في المنتدى الحضاري المنشورة في مجلة سومر السورية العدد ١٦، أيلول ١٩٩٨م، ص١٣-١٤.

(١٧٠) البعد القرآني الخاص بتفسير مقدمة سورة الإسراء تناوله بعض الدراسات الإسلامية منذ أواخر الستينيات وطوال السبعينيات مؤكدة هذه المنحى في التفسير معرضة عن التفاسير التقليدية وما ذهبت إليه, واتفقت هذه الدراسات في معظمها على أن الإفساد الثاني لبني إسرائيل هو الاحتلال المعاصر لفلسطين، في حين اختلفت في تحديد زمن الإفساد والعلو الإسرائيلي الأول . ومن هذه الدراسات دراسة لمحمد صبيح بعنوان "وإن عدتم عدنا" طبعت عام ١٩٦٨م, ودراسة لعبد المعتز عبد الستار بعنوان "سورة الاسراء تقص نهاية اسرائيل". ونشرت في مجلة الأزهر في العدد ٨٢, ص ٤٨٦. والشيخ عبد الحميد كشك في كتابه "نفحات من الدراسات الاسلامية", وأبو القاسم حاج حمد في كتابه «العالمية الإسلامية الثانية» الصادر عن دار المسيرة . والشيخ أسعد بيوض التميمي في كتابه «زوال إسرائيل حتمية قرآنية» (وقد طبعت حركة الجهاد الكتابين الأخيرين في الأراضي المحتلة وقامت بتوزيعهما في منتصف الثمانينات)، إضافةً إلى سعيد حوى في آخر كتابه «جند الله ثقافة وأخلاقاً» والدكتور عبد الناصر توفيق العطار في كتابه «تدمير عجل بني إسرائيل». والشيخ بسام جرار في قراءته العددية المشهورة لمقدمة سورة الإسراء وبني إسرائيل في القرآن .

(١٧١) انظر أحمد صادق «الإسلام والقضية الفلسطينية»، الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة الأولى، يناير ١٩٨٣، ص٤٢_ 43

(١٧٢) "فلسطين لازالت في المركز من إشكالية نهضتنا", الاسلام و فلسطين (وهو عدد طبع في العام ١٩٩٠ خارج التسلسل الذي صدرت به نفس الدورية من نيقوسيا بقبرص), العدد التجريبي, أيلول/سبتمبر ١٩٩٠, ص٤١. وانظر "حول المشروع

الاسلامي المعاصر وفلسطين", الاسلام وفلسطين, العدد الرابع, السنة الاولى, ١٥ مايو/ أيار ١٩٨٨م. ص٢-٤.

(١٧٣) أحمد صادق. «الإسلام والقضية الفلسطينية»، مصدر سابق، ص 49 .

(١٧٤) "حول المشروع الاسلامي المعاصر وفلسطين", مصدر سابق, ص٣-٤.

(١٧٥) "الموقف الحركي: ما هو موقف حركة الجهاد الإسلامي من منظمة التحرير الفلسطينية»، المجاهد، العدد ١٥٠، ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٩٢م، ص٧، ولكن حركة الجهاد رفضت كافة الدعوات لدخول المنظمة وأن تتمثل في مؤسساتها وعلى رأسها المجلس الوطني الفلسطيني فقد وجهت لها الدعوة بالمشاركة والتمثيل في دورة المجلس الوطني العشرين الذي عقد في الجزائر بتاريخ ١٩٩١/٩/٢٣م، ولكن الحركة رفضت ذلك «لأنها ترفض أن تكون غطاء للتصالح مع الكفر الصهيوني» (بيان الجهاد الصادر بتاريخ ١٩٩١/٩/٢٥م) كما وجهت الحركة رسالة إلى المجلس دعته إلى التمسك بالثوابت وطرح برنامج للصمود والنهضة قائم على رفض التسوية مع الكيان الصهيوني والاعتراف به وانتهاج الكفاح المسلح كطريق للتحرير ودعم الانتفاضة (الرسالة نشرت بتاريخ ١٩٩١/٩/٢٣م) .

(١٧٦) المصدر نفسه، ص 7 .

(١٧٧) من كلمة الشقاقي أمام المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في الخرطوم المنعقد في الفترة ٤/٢٥ - ١٩٩١/٤/٢٨م، وكانت بعنوان «حرب الخليج والقضية الفلسطينية»

(١٧٨) "الموقف الحركي: ما هو موقف حركة الجهاد من منظمة التحرير الفلسينية", مصدر سابق, ص٧.

(١٧٩) رغم النقد الموجه للمنظمة عند انطلاقتها فإن الحركة نظرت الى ظهور المنظمة في الستينيات ثم سيطرة المقاومة الفلسطينية عليها في العام ١٩٦٨ "نقطة تحول هامة في مسيرة الشعب الفلسطيني والذي حاول وللأول مرة منذ العام ١٩٤٨ أن يمسك قضيته بيده بعيداً عن هيمنة الشروط العربية» كما وتقر الجهاد إن المنظمة أعطت للفلسطينيين «شعوراً قوياً بالذات والهوية الوطنية» كما وإنها ورغم انطلاقتها على الأسس القومية والوطنية واليسارية إلا أنها كانت تحمل تناقضاً ما مع الكيان الصهيوني. انظر على التوالي: كلمة الشقاقي أمام المؤتمر الثالث لدعم الانتفاضة في بيروت ١٩٩١/١٢/٢٤، و«الموقف الحركي: ما هو موقف الجهاد من المنظمة..", مصدر سابق, ص٧, وعاصم علي حسين. "محاولة لقراءة حرب الصيف الثاني و الثمانين", الطليعة الاسلامية, العدد ٦, السنة الاولى, يونيو,

(١٨٠) "وماذا تبقى من حلركة التحرر الوطني العربية؟", الطليعة الاسلامية, العدد ١٣, السنة الثانية, ينـاير ١٩٨٤م, ص٣, انظر: فتحي ابراهيم. المنهج, مصدر سابق, ص٥٨. وانظر: التحول الجديد ي مهمات المشروع الوطني الفلسطيني, لماذا وكيف وإشارات المستقبل. منشورات حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. ط١، ١٩٨٩م، ص١٥.

(١٨١) فتحي ابراهيم. المنهج, مصدر سابق, ص٥٠-٥١.

(١٨٢) المصدر نفسه, ص٥١.

(١٨٣) "التحول الجديد في مهمات المشروع الوطني..", مصدر سابق, ص٤.

(١٨٤) انظر: المصدر نفسه .

(١٨٥) من كلمة للشقاقي أمام مؤتمر دعم الانتفاضة الثالث المنعقد في بيروت بتاريخ ١٩٩١/١٢/٢٤م .

(١٨٦) من كلمة الشقاقي في ندوة للجبهة الشعبية بدمشق بعنوان «الانتفاضة بعد مدريد» بتاريخ ١٩٩٢/٤م. وانظر بيان حركة الجهاد حول دورة المجلس الوطني التاسع عشر بتاريخ ١٩٨٨/١١/١٣م .

(١٨٧) من كلمة الشقاقي في المؤتمر الدولي لدعم الثورة الإسلامية للشعب الفلسطيني الذي عقد في طهران بتاريخ ٢٠/١٠/١٩٩١م. وانظر بيان الجهاد حول «مؤامرة مدريد الخيانية»، الصادر بتاريخ ١٩٩١/١١/٢م .

(١٨٨) "التحول الجديد في مهمات المشروع الوطني..", مصدر سابق, ص١٨.

(١٨٩) فتحي ابراهيم, المنهج, مصدر سابق, ص٤٧-٤٩.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص 48 .

(١٩١) بيان صادر عن حركة الجهاد الاسلامي بعنوان "موقف حركة الجهاد الاسلامي من التنظيمات العلمانية الفلسطينية", وزع في مدينة نابلس بتاريخ ١٩٩٠/١/٢١م.

(١٩٢) المصدر نفسه .

(١٩٣) فتحي ابراهيم، المنهج، ص٧٤-٧٥. وهذه الدراسة أعدت حول ما أعدت في السجون الإسرائيلية في نهاية ١٩٨٦م كما جاء في مقدمة الدراسة التي نشرت عام ١٩٨٩م .

(١٩٤) انظر بيان الحركة الصادر بتاريخ ٣ فبراير/ شباط ١٩٨٨م، بعنوان «بيان إلى الصحافة العربية» .

(١٩٥) بيان الحركة الصادر في نابلس بتاريخ ٢١/١/-١٩٩٠ .

(١٩٦) "الموقف الحركي: ما هو موقف حركة الجهاد من منظمة التحرير الفلسطينية؟" مصدر سابق، ص٧.

(١٩٧) "الاسلاميون والجماعة الوطنية: عود على بدء"، الاسلام وفلسطين، العدد ٣٤، ١ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٩٠م، ص١٨ .

(١٩٨) "الاسلاميون والجماعة الوطنية: عود على بدء"، الاسلام وفلسطين، العدد ١٩، السنة الثانية، ٥ اكتوبر/ تشرين الاول ١٩٨٩م، ص 6 - 7

(١٩٩) المصدر نفسه، ص 7 .

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص 7 .

(٢٠١) المصدر نفسه، ص٧ .

(٢٠٢) "الاسلاميون والجماعة الوطنية: عود على بدء"، مصدر سابق، ص١٦.

(٢٠٣) "تعالوا إلى كلمة سواء"، المجاهد، العدد ١٥٢، ٧ تموز ١٩٩٢م، ص٢.

(٢٠٤) المصدر نفسه .

(٢٠٦) عقد الاجتماع الذي انبثق عنه تحالف الفصائل العشرة في دمشق بتاريخ ١٥/٩/١٩٩٢م، وقد ضم كل من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، والجبهة الشعبية، والجبهة الديمقراطية، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين _ القيادة العامة _ وحركة فتح _ الانتفاضة - ومنظمة الصاعقة، وجبهة النضال الشعبي، وجبهة التحرير الفلسطينية، والحزب الشيوعي الثوري .

(٢٠٧) انظر: البيان الصادر عن الفصائل العشرة بتاريخ ١٦/٩/١٩٩٢ .

(٢٠٨) "كلمة المجاهد: بالوحدة الوطنية نفشل الحكم الذاتي"، المجاهد، العدد ١٥٨، ٨ أيلول ١٩٩٢، ص١ - 2 .

(٢٠٩) "كلمة المجاهد: نجاح الوحدة الوطنية"، المجاهد، العدد ١٦٠، ٢ تشرين الاول ١٩٩٢، ص١-٢.

(٢١٠) "كلمة المجاهد: تحالف القوى العشر.. تطوير الأداء"، المجاهد، العدد ١٦٩، ٤ كانون الاول ١٩٩٢م، ص٢.

(٢١١) المصدر نفسه

(٢١٢) لقاء للشقاقي مع صحيفة المجد الاردنية بتاريخ ٢٤/١٠/١٩٩٤م، الاعمال الكاملة..، مصدر سابق، ج٢ ص١٠٣٨.

(٢١٣) المصدر نفسه .

(٢١٤) المصدر نفسه .

(٢١٥) خالد الحروب، مصدر سابق، ص١٤٤. وحول تاريخ العلاقة ونقاط الاختلاف واللقاء انظر: لقاء رمضان عبد الله مع صحيفة الأنباء الكويتية، العدد ٧٥٨٣، ٢٩ يونيو ١٩٩٧م .

(٢١٦) انظر: «الجهاد الإسلامي رصاصة المستقبل» وهي منشور للجهاد وزع أواخر العام ١٩٨٦م. وبيان حركة الجهاد «الجهاد الإسلامي الأهداف والثوابت» الصادر بتاريخ ١٥/٦/١٩٩٠م. وانظر لقاء الشقاقي مع الـ Independent بتاريخ ١٥/١٢/١٩٩٢م. ولقاء أخر له مع صحيفة الخليج الاماراتية بتاريخ ٨/١٩٩م. وانظر: زياد أبو عمر، مصدر سابق، ص ١٤٩-١٦٢. وانظر صحيفة البيارق، ٢١/٨/١٩٩٢م.

(٢١٧) ميثاق حركة المقاومة الاسلامية (حماس) ١٨ آب ١٩٨٨م، للمادة الحادية عشرة.

(٢١٨) الجهاد الاسلامي — الاهداف والثوابت"، بيان لحركة الجهاد، صادر بتاريخ ٥١/٦/١٩٩٠م.

(٢١٩) بيان صادر عن حركة الجهاد بتاريخ ٣/٥/١٩٩٠م. وانظر بيان الحركة الصادر بتاريخ ٢/٧/١٩٩١م.

(٢٢٠) المجاهد، العدد ١٤، ١ ديسمبر ١٩٨٩م، ص١. وانظر بيان الحركة الصادر بتاريخ ٦/١٠/١٩٩١م. بعنوان «نداء الانطلاقة، عهد متجدد على طريق الدم الشهادة».

(٢٢١) خالد الحروب, مصدر سابق, ص ١٤٦.

(٢٢٢) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة السابعة والعشرون، مصدر سابق.

(٢٢٣) المصدر نفسه, المادة الثالثة والعشرون.

(٢٢٤) المصدر نفسه.

(٢٢٥) انظر: مقابلة مجلة المجتمع الكويتية مع خليل القوقا المبعد من الاراضي المحتلة في العدد رقم ٨٧٧ الصادر بتاريخ ١٩ أغسطس ١٩٨٨م.

(٢٢٦) لقاء صحيفة الحياة الجديدة المقدسية مع محمود الزهار بتاريخ ٢/١٩٩٤م.

(٢٢٧) انظر بيان حركة الجهاد بعنوان «حقيقة ما يجري في مسجد صلاح الدين بغزة الزيتون» بتاريخ ٢٠/٣/١٩٩٢م، وبيان الحركة بعنوان «نداء إلى الشعب والمؤسسات والوجهاء أوقفوا المخازي قبل وقوعها» بتاريخ ٨/٤/١٩٩٢م. وانظر تفاصيل حادثة الاعتداء على الدكتور جميل مطاوع في مجلة البيادر السياسي، العدد ٥١٩، ٧ تشرين الثاني ١٩٩٢م، ص٥٤. وانظر زياد أبو عمرو، مصدر سابق ص١٥٨. كما وتتهم «الجهاد» حركة حماس بتبني بعض العمليات العسكرية التي نفذتها، وبعضها لا يشكك أحدٌ في نسبتها للجهاد كعملية بيت ليت, إضافة الى عمليات اخرى أوردها المكتب الاعلامي لحماس في الملف الذي نشره بعنوان "في سجل القسام: بعض العمليات الجهادية التي نفذها أبطال حركة المقاومة الاسلامية (حماس) ومجاهدو كتائب الشهيد عز الدين القسام", وهذه العمليات حملت داخل الملف المنشور الارقام ٨, ١٢, ١٥, ١٨, ٥٣, ٨٩, ٨٠, ٨٥. والملف المذكور نشرته مجلة فلسطين المسلمة، عدد كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤م.

(٢٢٨) لقاء للشقاقي مع صحيفة الأمة اليمنية، العدد ٥، ٧/١١/١٩٩١م.

(٢٢٩) بيان للحركتين بعنوان «ميثاق الأخوة والتعاون» انتشر في العام ١٩٩٢م. وقد أشار له بيان الحركة الصادر داخل قطاع غزة بتاريخ ٨/٤/١٩٩٢م.

(٢٣٠) انظر: صحيفة النهار ٢٠/٣/١٩٩٣، وخبر مقاطعة حماس لمسيرة الجهاد بمناسبة يوم القدس، وصحيفة الشرق الأوسط ٦/١/١٩٩٣م وغيرها حول أزمة الإبعاد التي لم توحد حماس والجهاد.

(٢٣١) نجوم فوق الجبين، مصدر سابق، ص 2.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص 3.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص 4.

(٢٣٤) زياد أبو عمرو، مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٤.

(٢٣٥) من كلمة للشقاقي في المؤتمر الدولي لدعم الثورة الإسلامية للشعب الفلسطيني المنعقد في طهران بتاريخ ٢٠/١٠/١٩٩١م. وانظر صحيفة كيهان الإيرانية ٢٦/١٠/١٩٩١م، ونص كلمة الشقاقي في إذاعة القدس يوم الجمعة ٨/٩/١٩٨٩م ونشرها المجاهد العدد ٣، ١٥ سبتمبر ١٩٨٩، ص 8.

(٢٣٦) نداء للشقاقي بث في إذاعة القدس يوم الجمعة ١/٩/١٩٨٩م, ونشرته المجاهد, العدد ٤, ٢٢ سبتمبر ١٩٨٩م, ص٨.

(٢٣٧) لقاء للشقاقي مع صحيفة النداء البيروتية ٢٩/١٢/١٩٩١م.

(٢٣٨) لقاء للشقاقي مع صحيفة النهار المقدسية ١٢/١١/١٩٩٣م.

(٢٣٩) بيان صادر عن الحركة "حول صفقة غزة - أريحا أولا" بتاريخ ٣١/٨/١٩٩٣م.

(٢٤٠) مقابلة للشقاقي مع صحيفة الحرر نشرت بعد استشهاده بتاريخ ٦/١١/١٩٩٥م في العدد ٣٢٨/٨٦. وانظر الحياة اللندنية ٣٠/٤/١٩٩٥م.

(٢٤١) مقابلة للشقاقي مع صحيفة اللواء بتاريخ ١٤/٦/١٩٩٥م.

(٢٤٢) من كلمة الشقاقي التي ألقاها في الندوة التي عقدت في دمشق (قاعة الشهيد غسان كنفاني- مخيم اليرموك) في ٨/١٢/١٩٩٤م. بمناسبة الذكرى السابعة والعشرين لانطلاقة الشعبية لتحرير فلسطين وعنونها بـ "أزمة البديل الوطني, الديمقراطي, الاسلامي الفلسطيني في مواجهة خيار القوى الفلسطينية المستسلمة", الاعمال الكاملة.., مصدر سابق, ج١, ص٥٧٨-٥٨٧.

(243) «قبل أن يفوت الأوان» الطليعة الإسلامية، العدد ١٧، السنة الثانية (١٩٨٤م)، ص ٦٠-٦١ .

(244) اللائحة الداخلية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الفصل الأول، المادة رقم (٢) .

(245) حوار شامل مع الشيخ عبد العزيز عودة أجرته صحيفة الفجر المقدسية في طبعتها الدولية بالإنجليزية في ٣ أغسطس/ آب ١٩٨٧م. وأعادت نشره مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ٣٢، السنة الخامسة ١٩٨٧م ، ص ٣٦ .

(246) توفيق الطيب، الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية، سلسلة «نحو وعي إسلامي معاصر (١)»، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٣ .

(247) كليم صديقي، الحركة الإسلامية نظرة نظامية، سلسلة "نحو وعي إسلامي معاصر (٤)"، الولايات المتحدة الأمريكية، ط ١٩٨٣م، ص٥ .

(248) قتادة الشهيد. «حبك الليل وإشعاع الفجر: الحركة الإسلامية والمستقبل» الطليعة الإسلامية، العدد ٢٤، السنة الثالثة ١٩٨٥م، ص ٤٩ .

(249) عز الدين إبراهيم، (وهو الاسم المستعار للدكتور فتحي الشقاقي -كما أفادتنا مصادر في الجهاد- كتب به مقالات عدة في الطليعة الإسلامية). «التاريخ لماذا ...؟»، الطليعة الإسلامية، العدد ١١، السنة الأولى ١٩٨٣م، ص ٥٩، والشقاقي يكرر استدراكه في التأريخ للحركة الإسلامية الحديثة لـ«دور الحركة الوهابية كبادرة أولى ناضلت على طريق العودة إلى نقاء السلف الصالح فكانت أول حركة جادة بعد مرور قرون على ظهور المجدد العظيم ابن تيمية ..». والوهابيون في نظر الشقاقي «يمثلون أول رفض لقوى الفساد الذي عمَّ المجتمع الإسلامي ومحاولة جادة للعودة بالإسلام إلى صفائه الأول الذي ساد عهد الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين والسلف الصالح .. فحارب البدع وأنكر تأويل القرآن ودعا المسلمين إلى الزهد والتقشف والجهاد من أجل بناء المجتمع الإسلامي، كما فتح باب الاجتهاد الذي ظل قبله مغلقاً لقرون طويلة»، ص ٦١. وكذلك ينلصر الشقاقي ضمن الاستدراك نفسه الدعوات المهدية والسنوسية والألوسية .. إلخ. إلا أنه يأخذ على «اتجاهات الحركة السلفية المحافظة» تخلفهم عن إدراك الشرط الموضوعي للنهضة فلم يستطيعوا تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث. (المصدر نفسه، ص ٦٢) .

(250) المصدر نفسه، ص ٥٩ .

(251) فتحي عبد العزيز: الخميني الحل الإسلامي والبديل، القاهرة: دار المختار الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٧.

(252) فتحي عبد العزيز، المنهج، مقدمة حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر، بيروت: بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص١٣ .

(253) عز الدين الفارس. «كتاب الشهر، معالم في الطريق» المختار الإسلامي، العدد ٢٢، السنة الثانية، أبريل ١٩٨١ م، ص٧٤.

(254) المصدر نفسه، ص ٧٥ .

(255) فتحي عبد العزيز. الخميني ....، مصدر سابق، ص ٣٢ .

(256) مقابلة مع أحد كوادر الجهاد (آ.ع) .

(257) مقابلة مع أحد كوادر الجهاد (م.هـ) .

(258) مقدمة كتاب نجوم فوق الجبين، مصدر سابق .

(259) عز الدين إبراهيم، «التاريخ لماذا ...؟»، مصدر سابق، ص ٥٣-٥٤، وانظر قتادة الشهيد، مصدر سابق، ص ٥٣-٥٤ .

(260) المصدر نفسه، ص ٦٥. وانظر «قبل أن يفوت الأوان»، مصدر سابق، ص ٦٠ .

(261) المصدر نفسه، ص ٦٧، وانظر «قتادة الشهيد» مصدر سابق، ص ٥٠ .

(262) المصدر نفسه، ص ٦٧ .

(٢٦٣) أحمد صادق. «إلى أي جانب على الإسلاميين أن يقفوا ؟»، الطليعة الإسلامية، العدد ٢٠، السنة (١٩٨) ص٤٤. وحول طبيعة المواجهة المطلوبة ضد "الطغيان" انظر: صلاح الدين فتحي. «طبيعة المواجهة الإسلامية ضد الطغيان»، الطليعة الإسلامية، العدد ٢٠، السنة الثانية ١٩٨٤، ص ٤٨-٥٦ .

(٢٦٤) قتادة الشهيد، مصدر سابق، ص ٥٠ .

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٥ – ٥٦ .

(٢٦٦) أحمد صادق. «الإسلام والقضية الفلسطينية»، الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة الأولى ١٩٨٣م، ص ٤٢ ، ٥٠ .

(٢٦٧) عز الدين الفارس، «المرأة المسلمة، تيار جديد مهام جديدة» المختار الإسلامي، العدد ١٠، السنة الأولى ١٩٨٠م، ص٦٩ .

(٢٦٨) عز الدين إبراهيم. «التاريخ لماذا ...؟» ،مصدر سابق .

(٢٦٩) فتحي عبد العزيز، الخميني ..، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢٧٠) «الطليعة المرجوة المرتقبة» بمصطلح سيد قطب، والتي تحققت في «جيل الوعي والثورة» كما يرى الشقاقي .

(٢٧١) عز الدين الفارس. «كتاب الشهر، معالم في الطريق» مصدر سابق، ص ٧٦ – ٧٧ .

(٢٧٢) مؤمن عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٧٦ – ٧٧ .

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٧ .

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٧ .

(٢٧٥) توماس هـ . جرين. مصدر سابق، ص ١٠٢ .

(٢٧٦) «الموقف الحركي. ما هي حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين ..؟ (١)»، المجاهد، العدد ١٤٦، حزيران ١٩٩٢م، ص ٤، ويقول الشقاقي: إن «الصياغة الثورية» لا بد أن تنبثق من «القرآن الكريم وتوجيهاته وحركة جيله الذي رباه محمد صلى الله عليه وسلم». انظر: عز الدين الفارس. «كتاب الشهر، معالم ..»، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢٧٧) وحركات الإسلام السياسي الأكثر تطرفاً لا تأبه بأية مشروعية اجتماعية أو سياسية ما دام قد توفر لها وفق اعتقادها «المشروعية الدينية» التي يمنحها النص الديني عند التقيد به. في حين أن حركات أخرى معتدلة تعتبر المرجعية الدينية والاحتكام إليها والتأسيس عليها مطلب إيماني بداية والمشروعية صواباً أو خطأً يقررها الله وحده يوم الحساب .

(٢٧٨) كاستصدار الفتاوى الشرعية بحرمة دفع الضرائب للاحتلال، أو مقاطعة البضائع الإسرائيلية والأميركية .. إلخ. وكالحث على الجهاد كما هو في الإسلام أو بيان مساوئ اليهود في القرآن .

(٢٧٩) توماس هـ . جرين، مصدر سابق، ص ١٠٣ .

(٢٨٠) فتحي إبراهيم: المنهج ...، مصدر سابق، ص ٦٩. أما تحول "الجهاد" اللاحق وقبولها بالديمقراطية كمنهج تغيير محتمل في ظل بعض أنظمة التجزئة، لم نفهمه كشراكة في السلطة أو مهادنة لها بقدر ما هو تحول في الأسلوب مع ثبات الموقف الراديكالي. إلا أن ما قد يغيب عن البعض أن أسلوب العمل الديمقراطي يفرض قانونه وآلياته على كافة الشركاء السياسيين والذي يختلف عن قانون المنهج الثوري وآلياته .

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٦٨ – ٦٩ .

(٢٨٢) مفهوم الإسلام الثوري الذي طرحته حركة الجهاد جعل الجمهور الفلسطيني يطلق عليها اسم «التيار الإسلامي الثوري» قبل أن يستوي اسم "الجهاد الإسلامي" لاحقاً، ومفهوم الإسلام الثوري كان قد «أثار غضب واستهجان الإخوان المسلمين التقليديين الذين يرون أن هذا المفهوم يعني أيضاً وجود إسلام رجعي، وهو تعدد يسيء إلى التوحيد في الوحي» انظر: جان فرنسوا لوغرين. «التعبئة الإسلاموية والانتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧–١٩٨٨)»، من كتاب أعده: جيل كيبل ويان ريشار. المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٤م، ص ١٤٤. والاقتباس من لقاء أجراه الكاتب لوغرين مع

محمود الزهار أحد قيادات حماس في غزة ومعارضة وتشكيك الإخوان في مفهوم «الثورة الإسلامية» حدا بالشقاقي لاحقاً إلى تأليف مقالة في الدفاع عن هذا المصطلح والمفهوم بعنوان «هل في الإسلام ثورة ؟ مقال في المصطلح» نشر داخل الأراضي المحتلة و لم نتمكن من الحصول عليه .

(٢٨٣) انظر: لا.ك .. نجوم فوق الجبين، مصدر سابق، ص ٢ .

(٢٨٤) مقابلة لفتحي الشقاقي مع عبد القادر ياسين، ١٩٩٠/٨/٢٩م، الأعمال الكاملة ..، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢٢ – ٧٢٣ .

(٢٨٥) نجوم فوق الجبين، مصدر سابق، ص ٢ .

(٢٨٦) فتحي الشقاقي ؟ «حانب الكف .. أم حانب المخرز»، الأعمال الكاملة ..، مصدر سابق، ص٦٢٧. والمقال كتب عام ١٩٨٣م، ونشر في الطليعة الإسلامية عدد ٩، السنة الأولى، سبتمبر ١٩٨٣م .

(٢٨٧) لقاء فتحي الشقاقي مع صحيفة العقيدة الجزائرية، ١٩٩٠/١٠/١٧، الأعمال الكاملة ....، مصدر سابق، ج٢، ص٧٤٤ .

(٢٨٨) انظر لقاء للشقاقي مع صحيفة الخليج في الشارقة، ١٩٨٩/٨م، ص ٧٠٩، ولقاء له مع صحيفة العقيدة الجزائرية، ١٩٩٠/١٠/١٧م، ص٧٤٤ . ولقاء له مع صحيفة اللواء اللبنانية، ١٩٩٠/١٠/٣م، ص٧٣١ .ومقابلته مع عبد القادر ياسين ١٩٩٠/٨/٢٩م، ص٧٢٤، ولقاء له مع الشراع اللبنانية ١٩٩٤/١/٣١م. ويعتبر الشقاقي في الشراع أن مثال من يعاني من فوضى المفاهيم وخلط الأولويات جماعات الإسلام السياسي في كل من الجزائر ومصر. وجميع المقابلات المتقدمة وردت في الأعمال الكاملة ..، مصدر سابق. وانظر نجوم فوق الجبين، مصدر سابق، ص٢ .

(٢٨٩) انظر: برهان غليون. «الاجتماع السياسي للحركة الإسلامية. محاولة للفهم والتفسير»، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، قضايا فكرية، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣، القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ٣٥٧ .

(٢٩٠) مؤمن عبد الرحمن، المسيرة الإسلامية ..، مصدر سابق، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٢٩١) ذلك أن حركة الجهاد تعتبر أن التراث ليس هو الإسلام، وإنما هو حصيلة التفاعل المستمر بين الإسلام في أسسه الأولى وبين مراحل التاريخ المختلفة، وهو جملة من التحديدات التي أجاب عنها علماء الأمة على أسئلة عصرهم .

(٢٩٢) مؤمن عبد الرحمن، المسيرة الإسلامية ....، مصدر سابق، ص ١٠٦ .

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥ – ١٠٦ .

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣ .

(٢٩٥) مسيرة الجهاد الإسلامي ..، مصدر سابق، ص ٧ .

(٢٩٦) ما يلاحظ من أن الإخوان المسلمين رسموا منهج التغيير من القاعدة المجتمعية حيث الفرد فالأسرة فالمجتمع إلى القمة حيث السلطة، فإن هذا المنهج مورس على خلاف المطلوب. إذ تم استبدال المجتمع العام بالتركيز على مجتمع إخواني خاص، في حين استمر الخلاف والتركيز على السلطة السياسية. الأمر الذي يمكن ملاحظة خلافه في أداء حركة الرفاه التركية التي اهتمت بالمجتمع العام وعلى وجه خدماتي حقيقي فارقت فيه أغلب الحركات الإسلامية .

(٢٩٧) توفيق الطيب: خصائص الحركة الإسلامية ....، مصدر سابق، ص ١٥ .

(٢٩٨) فتحي إبراهيم الشقاقي: «التاريخ لماذا ..؟» مصدر سابق .

(٢٩٩) انظر: المصدر نفسه ص ١٦ – ١٧. إلا أن إدراج الخاصية السياسية ضمن الخصائص المكتسبة وليست الثابتة، هو التزام تقليدي لما عليه تيار «أهل السنة والجماعة» من اعتبار السياسة من الفروع، ومن ناحية أخرى تناقض مع دعوى حركات الإحياء الإسلامي في أن الإسلام دين ودولة وأن هذا الوجه للإسلام أصيل فيه ولا يمكن نزع ضرورة الدولة منه في حياة المجتمع الإسلامي .

(٣٠٠) لا.ك. نجوم فوق جبين (غزة: حركة الجهاد، لا.ت.) ص١ .

(٣٠١) فتحي إبراهيم، المنهج ...، مصدر سابق، ص ٥٨ .

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ .

(٣٠٣) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة ...، مصدر سابق ص ٩٠ .

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص.٩٠. وانظر: خالد الحروب: حماس ...، مصدر سابق، ص ١٦٩-١٧٠، وميثاق حماس في مادتـــه الثامنـــة والعشرين لا يتخذ أي موقف سلبي تجاه الدول والحكومات العربية والإسلامية، سوى مطالبة الدول المحيطة بإسرائيل بـــ« فتـــح حدودها أمام المجاهدين»، والدول البعيدة «لتسهيل تحركات المجاهدين منها وإليها». ميثاق حماس، المـــادة ٢٨، ١٩٨٨م، ص ١٣٩ .

(٣٠٥) المصدر السابق، ص ١٣٤ .

(٣٠٦) فتحي إبراهيم، المنهج ...، مصدر سابق، ص٦١ .

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ .

(٣٠٨) أحمد صادق. «الإسلام والقضية الفلسطينية»، الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة الأولى، يناير ١٩٨٣م، ص٤٣ .

(٣٠٩) لا. ك. ملاحظات أساسية حول مسألة الدولة الفلسطينية (لا.م، منشورات حركة الجهاد الإســـلامي في فلســـطين، طـــ١، ١٩٨٩م)، ص ٣ - ٤ . والكتاب عبارة عن دراسة أعدت قبل أيام من انعقاد المجلس الوطني الفلسطيني التاسع بالجزائر بتـــاريخ ١٩٨٨/١١/١٢م .

(٣١٠) المصدر السابق، ص ٤ . وانظر: البيان الصادر عن الحركة بتاريخ ١٩٩١/٥/٢م .

(٣١١) بيان صادر عن الحركة، بتاريخ ١٩٩١/٥/٢م .

(٣١٢) ملاحظات أساسية ...، مصدر سابق، ص ٩ .

(٣١٣) بيان صادر عن الحركة، بتاريخ ١٩٩١/٥/٢م .

(٣١٤) فتحي إبراهيم، المنهج ...، مصدر سابق، ص١٣٤، ٥ - ٦ . وانظر: أحمد صادق. (الإسلام والقضية الفلســـطينية)، مصـــدر سابق، ص٤٥. وانظر: توفيق الطيب، الحل الإسلامي ...، مصدر سابق، ص ٩ .

(٣١٥) فتحي إبراهيم، المنهج ...، مصدر سابق، ص ٧٩ .

(٣١٦) للوقوف على ثبات الموقف التاريخي/ السياسي. انظر: فتحي الشقاقي، «الاستقلال والتبعية في الحوض العـــربي- الإســـلامي .. رؤية نهضوية» (الدراسة نشرت عام ١٩٩٣) الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٣٧٣-٣٧٤ .

(٣١٧) فتحي إبراهيم، المنهج ...، مصدر سابق .

(٣١٨) انظر: فتحي إبراهيم، «الاستقلال والتبعية ..»، مصدر سابق، ص ٢٧-٢٨. ويستثنى من هذا التاريخ بعـــض البيانـــات الـــتي كانت تصدر داخل فلسطين .

(٣١٩) مقابلة مع فتحي الشقاقي. صحيفة المساء، ١٩٩١/١١/٢٦م. الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢ ، ص٧٦٥. وانظر: مقابلـــة مـــع فتحي الشقاقي، صحيفة شيحان الأردنية ١٩٩٣/١٠/٢٣م. الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥١ .

(٣٢٠) مقابلة مع فتحي الشقاقي، صحيفة اللواء البيروتية، ١٩٩٠/١٠/٣م. الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص ٧٣٥ .

(٣٢١) انظر مقابلة مع الشقاقي، صحيفة نداء الوطن، ١٩٩٣/٩/١م، ص٨٣٤ ، ٨٣٥ . ومقابلة مع صحيفة العالم اليـــوم، ١٩٩٤م، ص١٠٩٧، ومقابلة مع صحيفة المجد الأردنية، ١٩٩٠/١٠/٢٤م، ص١١١٢ . ومقابلـــة مـــع شـــيحان، ١٩٩٣/١٠/٢٣م. الأعمال الكاملة ...، ج٢، مصدر سابق. وانظر لقاء رمضان عبد الله مع الأنباء الكويتية، العدد ٧٥٨٣، ٢٩ يونيـــو ١٩٩٧م

(٣٢٢) فتحي عبد العزيز. الخميني ...، مصدر سابق ص٥ .

(٣٢٣) عز الدين إبراهيم «السنة والشيعة ضجة مفتعلة ومؤسفة»، الطليعة الإسلامية، العدد صفر، السنة الأولى، ديسمبر ١٩٨٣م، ص٢. ص ١٢ - ١٣. وانظر: فتحي عبد العزيز. الخميني .. مصدر سابق، ص٦ ، وانظر: لقاء مجلة الفجر مع رمضان عبد الله، العدد الرابع، ١٩٩٧/٢/٦م .

(٣٢٤) المصدر نفسه، وانظر: مقابلة مع فتحي الشقاقي، مجلة الوحدة، العدد ١٤٨، تشرين الثاني ١٩٩٢، الأعمال الكاملة ..، ج٢، ص ٧٩٤. وانظر: فتحي عبد العزيز. الخميني ...، مصدر سابق، ص١٨ .

(٣٢٥) عز الدين إبراهيم. «السنة والشيعة ..»، مصدر سابق، ص ١٢ - ١٣ .

(٣٢٦) حديث أجراه الباحث والمؤرخ الفلسطيني عبد القادر ياسين مع فتحي الشقاقي بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٩م، الأعمال الكاملة ..، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢٤ ويعتبر الشقاقي أن العام ١٩٧٩ هو عام انطلاقة الصحوة الإسلامية .

(٣٢٧) فتحي عبد العزيز. الخميني ...، مصدر سابق، ص٤٦ .

(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٨ .

(٣٢٩) عز الدين إبراهيم. «السنة والشيعة ...» مصدر سابق، ص١٤ .

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥ .

(٣٣١) فتحي عبد العزيز. «الخميني ...»، مصدر سابق، ص ٥٩ ـــ ٦٠. وانظر البحث الخاص الذي كتبه الشقاقي في بيان هذه القضية بعنوان «السنة والشيعة ضجة مفتلعة ومؤسفة»، مصدر سابق .

(٣٣٢) مقابلة مع فتحي الشقاقي مع اللواء اللبنانية ١٩٩٠/١٠/٣م، الأعمال الكاملة ...»، ج٢، ص ٧٣٥ .

(٣٣٣) لقاء الباحث عبد القادر ياسين مع الشقاقي، مصدر سابق، ص٧٢٩. وانظر لقاء رمضان عبد الله مع صحيفة الأنباء الكويتية، العدد ٧٥٨٤، ٣٠ يونيو ١٩٩٧م .

(٣٣٤) مقابلة مع فتحي الشقاقي مع اللواء ١٩٩٠/١٠/٣، مصدر سابق، ص ٧٣٥ .

(٣٣٥) لقاء الباحث عبد القادر ياسين مع الشقاقي، مصدر سابق، ص ٧٢٩ .

(٣٣٦) مقابلة للشقاقي مع صحيفة شيحان الأردنية، ١٩٩٣/١٠/٢٣م، الأعمال الكاملة ..،ج٢، ص ٨٥٠ .

(٣٣٧) لقاء الباحث عبد القادر ياسين مع الشقاقي، مصدر سابق، ص ٧٢٤ .

(٣٣٨) مقابلة للشقاقي مع صحيفة اللواء البيروتية ١٩٩٠/١٠/٣، مصدر سابق، ص ٧٣٥. ولقاء لرمضان عبد الله مع صحيفة الأنباء الكويتية، العدد ٧٥٨٣، ٢٩ يونيو ١٩٩٧ .

(٣٣٩) مقابلة مع الشقاقي في مجلة الوسط، ١٩٩٥/١/٣٠م، الأعمال الكاملة ..، ج٢، مصدر سابق، ص١١٣١ .

(٣٤٠) مقابلة للشقاقي مع اللواء، ١٩٩٥/٦/١٤م، ص١١٩٧. وانظر مقابلة له مع الشرق الأوسط، ١٩٩٥/٣/١٧، ص١١٤٤، ومقابلة أخرى مع المحرر، العدد ٣٢٨/٨٦، ١٩٩٥/١١/٦م (نشرت بعد استشهاده)، ص١٢٠٦، وجميعها وردت في الأعمال الكاملة، ج٢، مصدر سابق .

(٣٤١) من كلمة للشقاقي في جامعة طهران في الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني ١٩٩٠/٦/٤ .

(٣٤٢) لقاء للشقاقي مع صحيفة آخر خبر، ١٩٩٤/٦/١٠م، الأعمال الكاملة ..، ج٢، ص٩٨٤ .

(٣٤٣) فتحي إبراهيم: المنهج ..، مصدر سابق، ص ٩ - ١١ .

(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢ .

(٣٤٥) «الغرب، تاريخ من العنف والقهر وتدمير القيم»، الطليعة الإسلامية، العدد ١٦، السنة الثانية، أيار/ مايو ١٩٨٤، ص ٢ .

(٣٤٦) عبد الحليم هربرت. «الغرب عشرة قرون من الحرب ضد الحضارات الأخرى»، الطليعة الإسلامية، العدد ١٥، السنة الثانية، نيسان/ أبريل ١٩٨٤م، ص٢٠-٢٢. وانظر: كتاب منير شفيق «الإسلام وتحديات الانحطاط العربي المعاصر» الذي طبعته

حركة الجهاد داخل الأراضي المحتلة وقامت بتوزيعه .

(٣٤٧) أحمد صادق. «الإسلام والقضية الفلسطينية»، الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة الأولى، يناير ١٩٨٣م، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٣٤٨) كليم صديقي. «التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر»، الطليعة الإسلامية، العدد ١٣، يناير ١٩٨٤م، ص١١– ١٤ . والدراسة نشرت في كتاب بالاسم نفسه للدكتور صديقي داخل الأراضي المحتلة وهي من الدراسات المقررة في البرنامج التربوي الداخلي لحركة الجهاد الإسلامي. والدكتور كليم صديقي باكستاني الجنسية، توفي في لندن عام ١٩٩٤م .

(٣٤٩) «الغرب تاريخ من العنف ...» مصدر سابق، ص٤ .

(٣٥٠) لقاء لفتحي الشقاقي مع صحيفة السودان، أيار ١٩٩٣، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص ٨١١ .

(٣٥١) فتحي الشقاقي. «هل إسرائيل الكبرى مشروع أمريكي ؟!»، اللواء اللبنانية، ١٩٩١/٥/٢٩م .

(٣٥٢) عز الدين إبراهيم وأحمد صادق. «لبنان: خرافة الكيان الماروني وزيف المواجهة العربية». المختار الإسلامي، العدد ١٢، السنة الأولى، يونيو ١٩٨٠، ص٢٩. وانظر: مؤمن عبد الرحمن. المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، دراسة تاريخية تحليلية على أبواب القرن الخامس عشر الهجري، لام، لان، لات، ص ٤٤ – ٤٨. والدراسة نشرت سابقاً في مجلة المختار الإسلامي المصرية على حلقات وكتبها أحمد صادق أحد منظري «الجهاد» القدامى .

(٣٥٣) مؤمن عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٥١ – ٥٦ .

(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٢ – ٧٣ .

(٣٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٩ – ٨٠ .

(٣٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨ – ١٠٩. وانظر: أحمد صادق. «يا أمة ضحكت من عارها الأمم»، المختار الإسلامي، العدد ٢٧، السنة الثالثة، ١٧ أغسطس ١٩٨١م، ص ٤٨ .

(٣٥٧) توفيق الطيب، الحل الإسلامي ما بعد النكبتين. بيروت: بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ط٣، ١٩٩٠م، ص ١٣.

(٣٥٨) فتحي الشقاقي. أزمة المعارضة الفلسطينية، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٦٨١ .

(٣٥٩) فتحي الشقاقي. لقاء مع صحيفة المجد الأردنية، ١٩٩٤/١٠/٤، على هامش المؤتمر الإسلامي المنعقد في بيروت ١٩٩٤، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠٢٩ .

(٣٦٠) انظر المصدر نفسه، ص ١٠٣٠ – ١٠٣٣ .

(٣٦١) فتحي الشقاقي. «الأصولية والعلمانية»، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٩٤ .

(٣٦٢) فتحي الشقاقي. «من أجل مراجعة نقدية للتجربة الفلسطينية .. يجب إزالة التناقض الوهمي بين العروبة والإسلام». الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٦٧٣ .

(٣٦٣) فتحي الشقاقي. لقاء مع المجد ١٩٩٤/١٠/٢٤م، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٣١ .

(٣٦٤) فتحي الشقاقي، مقابلة مع صحيفة الخليج في الشارقة، ١٩٨٩/٨م، الأعمال الكاملة ..، ج٢، ص ٧١٥ .

(٣٦٥) المصدر نفسه .

(٣٦٦) انظر: كلمة فتحي الشقاقي في المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في الخرطوم، ٢٥ – ١٩٩١/٤/٢٨م. وكلمة الشقاقي في المؤتمر المنعقد باليمن بتاريخ ١٩٩١/٣/٢م. وفتحي الشقاقي. «من أجل مراجعة نقدية ..»، والأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢، ص٦٧٦. ولقاء الخليج ١٩٨٩/٨م، الأعمال الكاملة ...، مصدر سابق، ج٢ .

(٣٦٧) فتحي الشقاقي. «من أجل مراجعة نقدية ...»، مصدر سابق، ج٢، ص٦٧٦ .

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٦ .

(٣٦٩) كتب الشهيد الشقاقي وزميله أحمد صادق ملفاً في مجلة المختار الإسلامي في العدد التاسع منها، مـارس/آذار ١٩٨٠، بعنـوان «أفغانستان: جذور الصراع .. الثورة .. المستقبل، هل هو انبعاث صليبي جديد ؟!» .

(٣٧٠) المصدر نفسه .

(٣٧١) «اللهم انصرنا في أفغانستان وارزقنا الشهادة في فلسطين». الأمة، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٩٢م، ص ب .

(٣٧٢) مقابلة لفتحي الشقاقي مع مجلة الشراع اللبنانية، ١٩٩٤/١/٣١م، الأعمال الكاملة .. مصدر سابق، ج٢، ص٩٢٢

(٣٧٣) «اللهم انصرنا في أفغانستان ..» مصدر سابق .

(٣٧٤) مقابلة لفتحي الشقاقي مع مجلة الشراع اللبنانية، ١٩٩٤/١/٣١، الأعمال الكاملة ....، مصدر سابق، ج٢، ص٩٢٠ .

(٣٧٥) مقابلة لفتحي الشقاقي مع الحياة اللندنية، ١٩٩٤/١١/٦م .

(٣٧٦) المصدر نفسه .

(٣٧٧) المصدر نفسه .

(٣٧٨) بيان أصدرته حركة الجهاد الإسلامي داخل فلسطين بتاريخ ١٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠. و لم يرَ الشقاقي فيما ذهب إليه صـدام حسـين من رفع شعار الإسلام وفلسطين وربطه بينهما، إلا شعارات يجب أن توضع على المحك الحقيقي ثم يحكم عليها. انظر مقابلـة الشـقاقي مع المساء اللبنانية ١٩٩١/١٢/٢٦م، الأعمال الكاملة ....، مصدر سابق، ج٢، ص٧٥٨ .

(٣٧٩) المصدر نفسه .

(٣٨٠) بيان أصدرته حركة الجهاد الإسلامي داخل فلسطين بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٩م .

(٣٨١) المصدر نفسه .

الباب الثاني

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية الشيعية

الفصل الأول

حزب الدعوة الإسلامية في العراق

أولاً – الإسلام الشيعي في العراق

ارتبط الإسلام الشيعي، منذ بدايته، بالعراق. فقد اتخذ الإمام علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع، من الكوفة مركزاً (عاصمة) لخلافته. وفي العراق وقعت أهم أحداث التاريخ الشيعي. ففي عام ٦٦١ م اغتيل الإمام علي ابن عم الرسول ﷺ وأول من أسلم من الشباب، في أحد مساجد الكوفة. وفي كربلاء قتل الحسين بن علي مع نفر من صحبه عام ٦٨٠م في المعركة الشهيرة التي لا يزال الشيعة في العالم يستعيدون ذكراها سنوياً. وفيها يوجد قبر الحسين الذي يعتقد أن زيارته تطهر الإنسان من جميع ذنوبه. وفي النجف دفن الإمام علي، في المكان الذي دفن فيه آدم ونوح، كما يروي التراث الشفوي الشيعي. وفي الكاظمية يوجد قبر الإمام موسى الكاظم، وقبر الإمام محمد التقي الجواد. وهذه المدن تسمى العتبات المقدسة التي يسعى الشيعة إلى دفن موتاهم قربها اعتقاداً منهم أن من يدفن قربها لا يعرف عذاب ما بعد الموت. وفي العتبات المقدسة تقوم المعاهد والجامعات الدينية التي يتخرج فيها العلماء والفقهاء والمجتهدون.

وفي العراق أيضاً عاش عدد من الأئمة الإثني عشر، أو أمضوا فيه شطراً من حياتهم على الأقل. وفيه تقع العتبات المقدسة عند الشيعة (النجف وكربلاء والكاظمية

وسامراء). ومنذ زمن بعيد يمارس في الكوفة والحلة وبغداد والنجف وكربلاء نشاط تعليمي شيعي أقرب إلى التعليم الأكاديمي. وقد حكمت العراق في الماضي أسر شيعية كالبويهيين (٩٤٥-١٠٥٥).

يعتنق شيعة العراق المذهب الشيعي الإمامي الذي لا يختلف عن المذهب السني لا في العقيدة الأساسية المتصلة بالتوحيد ولا في الفروض الخمسة، الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد، أي العبادات، ولا في أركان الإسلام، أي الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته وبالقدر خيره وشره، لكنهم يضيفون إلى ذلك مبدأ العدل (عدالة الله) وحق الأئمة في الحكم. ومن مبدأ العدل تشتق حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وبالتالي فإن الإمامة ناجمة عن تطبيق مبدأ العدالة في إدارة شؤون البشر. ويطلق الشيعة على أنفسهم اسم أهل الحق والعدل. أما الفروق في العبادات والشعائر فهي طفيفة. إلا أن ما يميزهم هو زيادة قبور الأئمة والأولياء الصالحين زلفى إلى الله، وقولهم بعصمة الإمام وولايته. ويقتصر عندهم حق الإفتاء وتفسير النص المقدس على المرجعيات الدينية ذات التراتب العلمي (وفق مبدأ الأعلمية) ويقوم التراتب من الأدنى إلى الأعلى على النحو التالي:

١- الشيخ أو الملا

٢- آية الله

٣- آية الله العظمى

أما صفة "السيد" فتقتصر على المتحدرين من آل البيت ولا سيما من نسل علي وفاطمة الزهراء. ويؤلف الشيعة أكثرية سكان العراق فقد احتسب الإحصاء البريطاني الذي أجري عام ١٩١٩ عددهم بنحو /١,٥٠٠,٠٠٠/ نسمة من مجموع /٢,٨٥٠,٠٠٠/ نسمة أي بنحو ٥٣% من السكان . وفي عام ١٩٣٦ بلغ عددهم /١,٦١٢,٥٣٣/ نسمة من مجموع قدره /٢,٨٥٧,٠٧٧/ نسمة أي زهاء ٥٦% .

ومعظمهم من العرب وإلى جانبهم نسبة ضئيلة من الإيرانيين والهنود والأكـــراد[1]. و لم تتبلور ملامح جماعة شيعية أو "مجتمع شيعي" في العراق إلا في العصر الحديث، بدءاً مـــن القرن التاسع عشر على الأغلب، مع استقرار القسم الأعظم من عشائر العراق العربيـــة وتوجهها إلى ممارسة الزراعة، ولا سيما في جنوبي العراق ووسطه، ومـــع بـــروز دور النجف وكربلاء بوصفهما حاضرتين لظهير ريفي/ عشائري، ونشاط المرجعيات الدينيـة فيهما بنشر التشيع بين العشائر العراقية واستقطاب زعمائها ولا سيما في أواخر العـــهد العثماني حين ضعفت السلطنة العثمانية ونشطت الدعوة فيها إلى إقامة جمهورية تركيـــة على أساس المبدأ القومي العلماني، وكان هذا التطور يمهد السبيل لإقامة دولة شـيعية في جنوبي العراق، غير أن الاحتلال البريطاني للعراق حال دون تحقيق هذا المشروع. وقبـــل ذلك التاريخ كانت العشيرة هي الوحدة الاجتماعية المنظمة يرأسها شيخ يجمـــع بـــين عناصر الزعامة العشائرية ونفوذ "الإقطاعي" في جميع أنحاء "الديرة" الـــتي تقيـــم فيـــها وتحميها عشيرته[2] . فقد كان لشيوخ العشائر ورؤساء العائلات وظيفة سياسية يحددهـا النظام العشائري الذي كان محور التنظيم الاجتماعي ومنظومته القيمية، و لم يكن للديـــن بوجه عام سوى موقع هامشي في حياة العشيرة، خلافاً لما كان عليه الوضـــع في إيـــران الشيعية إذ كان الدين (المذهب الشيعي منذ قيام الدولة الصفوية) هـــو محـــور الحيـــاة الاجتماعية السياسية.

إلا أن أسس التنظيم الاجتماعي العشائري أخذت تتغير مع بداية القرن التاســـع عشر جراء "تزايد انغماس الإمبراطورية العثمانية في شراك العالم الرأسمالي" وبروز الاتجـاه إلى التغيير الذي سيطر على اسطنبول وأدى إلى زوال الانكشارية عام ١٨٢٦ وإنشـــاء جيش مجند جديد ونهاية حكم المماليك الموالي في بغداد عام ١٨٣١ وإعادة ضم ولايـــة العراق إلى الإمبراطورية العثمانية، وصدور القوانين الجديدة للأراضي (قوانين الملكية) عام ١٨٥٨ وظهور الملاحة البخارية في نهر دجلة وإدخال الاتصالات البرقية وقيـــام نظـــام الولاية المركزي، وتسلم الوالي المستنير والمبادر مدحت باشا ولايـــة بغـــداد (١٨٦٩-

١٨٧١) وثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨[٣] فقد أدت هذه العوامل مختلفة إلى تفكك النظام العشائري وولادة قوى اجتماعية جديدة من الملاكين الكبار والفلاحين الذين يعملون لحسابهم وعدد كبير من العاملين في الأرض وفق نظام المحاصصة أو الإيجار أو البدل العيني.. وفئة وسطى من الموظفين في الإدارة المدنية والجيش ومن الحرفيين.. وراح كبار الملاك من زعماء العشائر أو زعماء فروعها يتنافسون على الفلاحين مما أدى إلى التداخل بين العشائر وإلى زيادة حالات المشايخ الذين يسودون عشائر غريبة عنهم. وصار من الممكن للفلاحين الأفراد، وخصوصاً في لواء البصرة، أن يبيعوا حصتهم من الإنتاج ويشتروا احتياجاتهم من السوق المحلية، في حين لم تكن مبادلة الإنتاج العشائري تتم في السابق إلا عن طريق الشيخ. وظهرت عمليات مماثلة في المناطق المجاورة لبغداد ولعدد من المناطق الأخرى. "ولم يكن لأحد أن يخطئ في تلمس تراجع السلطة السياسية والعسكرية للمشايخ والأغوات والبكوات، فقد دمرت الأحلاف والإمارات العسكرية وظهر محلها الكثير من العشائر والفروع العشائرية المتنازعة فيما بينها. وفي ولاية بغداد وحدها، وهي واحدة من ثلاث ولايات كان يتألف منها العراق، كان هناك عام ١٩١٨ ما لا يقل عن ١١٠ عشائر مستقلة تضم ١١٨٦ فرعاً عشائرياً، وكان الكثير من هذه الفروع متحرراً عملياً من سلطة العشيرة الأم[٤]. وفي الوقت ذاته كانت قد أرسيت قاعدة جديدة للنمو الاقتصادي للمشايخ ومن هم في حكمهم عن طريق منحهم عقارات واسعة أو تأجيرهم إياها أو تسجيلها بأسمائهم خوفاً من الضرائب في كثير من الأحيان. إلا أن هذه القوة الاقتصادية للمشايخ كانت بداية نهاية قوتهم التقليدية التي استمدوها من عشائرهم. فقد أخذت العلاقات الإنتاجية الجديدة تحل محل روابط الدم والنسب، مما آل إلى تحلل المنظومة العشائرية. فقد كانت قوة زعماء العشائر مرتبطة بضعف المدن ومحدودية تأثيرها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. لذلك كان تراجع سلطة المشايخ تعبيراً عن نمو المدن ونمو دورها في الحياة العامة. وبدءاً من عام ١٩١٧ برزت ظاهرة جديدة هي استعادة المدن بوجه عام وبغداد بوجه خاص

لنشاطها، ونمو فئات اجتماعية كانت خاملة كالتجار والحرفيين والصناعيين ونمو الفئات الوسطى التي سيكون لها دور أساسي في الحياة السياسية بدءاً من عام ١٩٤١ (ثورة رشيد عالي الكيلاني). و لم يكن ذلك سوى تعبير عن تغير في بنى الإنتاج وفي نمط العلاقات الاجتماعية، وقد ترافق ذلك بانتشار التعليم الحديث العلماني وتعبيد الطرق وإنشاء سكك الحديد وتجديد وسائط النقل والاتصال وازدهار التجارة .

في ظل هذه التحولات الاجتماعية الاقتصادية المهمة أخذ الدين يحتل مكاناً مميزاً في التنظيم الاجتماعي الجديد. على أنه لا بد من ملاحظة تداخل القيم العشائرية العربية والقيم الدينية، وتداخل الزمني والمقدس مع غلبة ما لأحدهما بحسب اختلاف المناطق واختلاف المراحل أيضاً. ففي بعض المناطق كان ثاني أهم شخصية في القبيلة بعد الشيخ هو "الفريضة العارفة" وهو رجل روحي يلم بتقاليد العشيرة يساعد الشيخ في فض النزاعات وفرض احترام الأعراف والتقاليد و"القوانين". وفي مناطق أخرى كان هناك شخصية دينية ذات سلطة نظامية بدرجة أو بأخرى تسمى "المؤمن" وهو رجل يكون عادة من خريجي مدرسة دينية ويعمل وكيلاً للمجتهد الأكبر المقيم في النجف والذي هو الرئيس الأعلى للطائفة الشيعية. وقد قام هؤلاء "الوكلاء بدور مهم في تشييع العشائر وتسييسها في الوقت نفسه. إذ أن تقاليد الشيعة تقوم دائماً على إرشاد الروحانيين الكبار للعامة (المقلّدين). وكان دائماً ثمة تضامن بين السلطة الزمنية وجاذبية القداسة، على الرغم من محاولات توكيد البعد المقدس أي الاعتقاد بسر الإمامة وبالتالي بالفصل بين السلطة الزمنية القائمة بالفعل والسلطة الروحية (الدينية) التي يجسدها الإمام الغائب .

بدءاً من عام ١٩١٤ دخلت القوة البريطانية، كقوة جديدة وغريبة، في النزاع القائم بين المدن وزعماء العشائر وانحازت بكل ثقلها إلى جانب المشايخ والأغوات، وعملت على وقف عملية تحلل النظام العشائري ودعم زعماء العشائر واستمالتهم لصالح سياستها. وقد لاحظ مسؤول بريطاني عام ١٩١٨ أن "الحفاظ على النظام القبلي لأطول

ما يمكن هو الأفضل وعندما يسقط هذا النظام في النهاية لأسباب طبيعية، يؤمل أن لا يسمح لأي بغدادي وضيع الولادة بالرقص على قبره قبل الأوان وبلا لياقة"(٥). وقد كانت السياسة البريطانية متناقضة في المستعمرات فمن ناحية تعمل مصالحها الاقتصادية ونمط إنتاجها وتجارتها على تفكيك البنى التقليدية وإقامة بنى "حديثة" بدلاً منها بما في ذلك المدارس العلمانية والصحافة والأحزاب السياسية والبرلمان والحكومة العصرية .. إلخ. ومن ناحية أخرى كانت دواعي فرض النظام وتوفير الحد الضروري من الاستقرار السياسي تدفع إلى المحافظة على هذه البنى. ومع ذلك فإن منطق التطور كان أقوى من رغبات البريطانيين. ونشأ نوع من تعارض بين النفوذ البريطاني في النظام العشائري ونفوذ علماء الشيعة ووكلائهم في النظام ذاته وهو تعارض سيؤدي إلى تضامن الانتماء القومي للشيعة وانتمائهم الديني من جهة وإلى بروز الطابع الاجتماعي العدالي في مواجهة كبار الملاكين الذين تعاونوا، بحكم مصالحهم مع الإنكليز مما سيفسح المجال لانتشار الدعوة السياسية في المدن وفي الأوساط العشائرية على اختلاف في القوة والنفوذ وسيغدو النظام العشائري الهش الذي كان منقسماً على نفسه وقابلاً للاختراق من قبل الحركة الإسلامية ومن قبل الأحزاب السياسية العلمانية القومية منها والشيوعية.

ولما كانت مشكلة السياسة البريطانية تتجلى في إدامة سيطرتها على العراق في حالة ضعف عسكري نسبي، بسبب اهتمام الإنكليز باقتصادهم، فقد كان لا بد من البحث عن هذه القوة في العراق نفسه من خلال تنسيق قوى المجتمع المحلي وضبط توازناته. "ولتحاشي الاحتياج إلى تشكيلات كبيرة ومكلفة من الرجال المحاربين كان من الطبيعي أن تكون السيادة البريطانية أقل ما تكون بروزاً، لهذا فقد أعطى العراق ملكاً وجيشاً. والملك الذي كان يدين للإنكليز بالكثير.. لم يكن يتوقع منه، على العموم، أن يحكم ببساطة من أجلهم فقط، فقد كانت لديه أفكار ومصالح خاصة به، ولهذا فإنه لم يكن يعاق، هو وجيشه، قانونياً فقط بموجب شروط المعاهدات (ولا سيما معاهدتي ١٩٢٢ و ١٩٢٦)، بل أيضاً بوسائل ملموسة أكثر. فمن ناحية جرى الإبقاء على

الجيش دون القوة المطلوبة ومؤلفاً على أساس تطوعي بحت، بحيث لم يكن فاعلاً إلا جزئياً مع أنه كان يقصم الظهر من الناحية المالية، ومن ناحية أخرى تم توسيع عدد المرتزقة المجندين محلياً (مجندي العراق) بقيادة ضباط بريطانيين وهم أرخص كلفة بكثير من استقدام قوات بريطانية أو هندية[٦].. في حين سمح للملك بأن يكون أقوى عسكرياً من أي رئيس عشيرة مفرد، وأضعف من بعض أو كل رؤساء العشائر مجتمعين. وقد اشتكى الملك فيصل من ذلك لاحقاً في مذكرة وزعت على المقربين منه "في هذه المملكة أكثر من ١٠٠,٠٠٠ بندقية في حين أن الحكومة لا تملك غير ١٥,٠٠٠"[٧]. ولم تكن سياسة الإنكليز هذه موجهة دائماً ضد الملك، فقد كانت تستخدم قدرتها على التحكم بالتوازنات الاجتماعية عامة والعشائرية خاصة لكبح أي انحراف محتمل عن سياستها سواء من قبل الملك وحكومته أو من قبل بعض زعماء العشائر. ولم يكن الإنكليز يترددون في إزاحة أي زعيم عشيرة يتحدى سلطتهم أو سلطة الملك، أو قصف قراه وإحراق محاصيله وتشتيت عشيرته. وهكذا وجد الإنكليز لسياستهم دعماً قوياً في كثرة القرى المحلية المتنافسة وفي التوازن أو شبه التوازن الذي أقاموه فيما بينها، وفي حين كان الملك لا يستطيع الاستغناء عن دعم الإنكليز، كان زعماء العشائر يستفيدون من أي تعارض بين الإنكليز والملك لإضعاف الطرفين، ومن هذه الفجوة بين الملك وأولياء نعمته كانت الحركة السياسية الإسلامية خاصة تتسرب لتضع الملك وحكومته في وضع تناقضي يجعله يعمل على إرضاء المرجعيات الدينية والتقرب منها عندما يشتد عليه ضغط الإنكليز، خلافاً لسياسته الرامية إلى إضعاف المرجعيات الدينية وإضعاف شيوخ العشائر المتحالفين معها.

وفي دعمهم لرؤساء العشائر لم يكن الإنكليز يفكرون بمجرد توازن مضاد موجه ضد الملك ورجاله، بل موجه أيضاً ضد المدن والبلدات التي كانت هي المراكز الحقيقية لمعارضة الحكم البريطاني. وكان الانقسام القديم بين أبناء العشائر وأبناء المدن قد تحول إلى ميزة وجرت تقويته بدرجة غير قليلة، واستثنى قانون خاص هو "قانون النزاعات

الجنائية والمدنية العشائرية" رجال العشائر من نطاق سلطة المحاكم الوطنية ومنح أعرافهم وتقاليدهم قوة الإلزام. ويظهر جلياً في تلك الأوضاع وجود ثلاثة قوانين أو ثلاث منظومات "قانونية" هي القانون الذي ترعاه الحكومة، والأعراف والتقاليد العشائرية والشريعة الإسلامية المعمول بها واقعياً ولا سيما في مجال الأحوال الشخصية. وكان تعدد هذه المنظومات تعبيراً حقوقياً عن تشظي الوحدة المجتمعة الذي كان يرعاه الإنكليز ويعملون على تعميقه.

الشيعة في ظل المملكة العراقية:

أوجد تأسيس الدولة "الحديثة" في العراق حقائق جديدة أهمها، من وجهة نظر الشيعة، قطع الطريق على إقامة دولة إسلامية في العراق، وبرزت جملة جديدة من التعارضات الاجتماعية السياسية في إطار التعارض الأساسي بين الوطنيين عموماً وسلطة الانتداب، إذ كانت السياسة الداخلية واقعة تحت سيطرة الإنكليز والضباط العثمانيين السابقين وهم من السنة، والعائلة المالكة (الشريفيين). واكتسبت الدولة الناشئة منذ ولادتها طابعاً سنياً من حيث القوى المحلية الفاعلة فيها وإن كانت تتجه تدريجياً نحو فصل الدين عن الدولة بهدف إضعاف تأثير المرجعيات الدينية على أكثرية الشعب ولا سيما في وسط العراق وجنوبه. واستمرت محاولات الدولة لتحجيم الإسلام الشيعي بعد سقوط.. الملكية عام ١٩٥٨ وبلغت هذه العملية ذروتها بعد سيطرة حزب البعث على السلطة عام ١٩٦٨ .

"وكان النزاع بين مجتهدي الشيعة وساسة العراق السنة في أوائل العشرينات ينبع من الصدام بين العملية التي بدأت في منتصف القرن الثامن عشر لتكوين دولة شيعية من جهة وإقامة النظام الملكي العراقي من جهة ثانية... وباندحار ثورة ١٩٢٠ تعرضت سلطة المجتهدين في العراق إلى ضربة موجعة"(٨)، وزاد عجز المجتهدين عدم الاتفاق على اختيار المجتهد الأكبر بعد وفاة شيخ الشريعة الأصفهاني في كانون الأول عام ١٩٢١،

وعلى الرغم مما تحقق قبل هذا التاريخ من تمركز القيادة الدينية، لم تنشأ مؤسسة دينية هرمية رسمية و لم تنشأ كذلك آلية واضحة لاختيار المرجع الأعلى أو المجتهد الأعلى. وكان غياب مجتهد أكبر معترف به واتساع الشقة بين رجال العشائر العرب والمجتهدين الفرس قد عززا موقع المجتهدين العرب الأدنى مرتبة في العراق. "وكان بعض المجتهدين العرب ينتسبون في الأصل إلى قبائل عربية في العراق أبرزهم علي كاشف الغطاء وابنه أحمد اللذان يتحدران من اتحاد المنتفق". وقد حاول هؤلاء المجتهدون استخدام صلتهم العشائرية لتقوية موقعهم بين السكان وداخل المؤسسة الدينية. وكان إخفاق ثورة ١٩٢٠ في طرد البريطانيين، وعجز المجتهدين العرب عن اختيار المجتهد الأكبر والحفاظ على مركزية القيادة الدينية من أبرز العوامل التي دفعتهم إلى القبول بتنصيب فيصل ملكاً على العراق. لا سيما أنهم كانوا قد طلبوا ترشيح أحد أبناء الشريف حسين ملكاً على العراق في استفتاء عام ١٩١٩. ومع ذلك ظل تأييد المجتهدين لفيصل مشروطاً بأن يكون حكمه خالصاً من التدخل الأجنبي وهو ما لم يستطع الملك تحقيقه طوال مدة حكمه و لم يستطع خلفاؤه ذلك أيضاً حتى قيام ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ .

الشيعة يضمرون معارضتهم للدولة الناشئة ويظهرونها أحياناً، كان الملك فيصل يتوجس من سلطة المجتهدين ويعمل على اجتثاثها. ولعل أول مواجهة بين المجتهدين والملك كانت بمناسبة انتخابات عام ١٩٢٣ التي كان يراد منها المصادقة على المعاهدة الإنكليزية العراقية. فقد أفتى المجتهدون بتحريم مشاركة المسلمين في هذه الانتخابات وهددوا بتكفير من يشارك فيها، وقد جاءت هذه الفتاوى بعد إخفاق المجتهدين في تنظيم حركة معادية للانتداب في مؤتمر كربلاء الذي دعا إليه الملك فيصل وزعماء السنة بهدف إنشاء قوة من أبناء العشائر لرد اعتداءات الإخوان الوهابيين على العراق. وكانت الحملة التي نظمها مهدي الخالصي وأبناؤه الثلاثة وابن أخيه ضد الانتخابات تشتمل على هجوم ضد الملك فيصل وتتحدى محاولته بسط سيطرته على العراق وأعلن الخالصي إلغاء تعهده بمبايعة فيصل لأن الملك نكث بوعوده بمعارضة الوجود البريطاني في العراق. مما جعل

فيصل يعمل على تحطيم نفوذ المجتهدين بإجبارهم على مغادرة العراق. وفي ٢١ حزيران ١٩٢٣ اعتقل أحد أبناء شقيق مهدي الخالصي وهو يحاول إلصاق نسخة من فتوى معارضة للانتخابات على باب مسجد الكاظمية. وفي مساء اليوم نفسه اعتقل الخالصي إثر دعوته إلى إغلاق الأسواق في الكاظمية وبغداد، وفي اليوم التالي أبعد الخالصي وأولاده وابن أخيه من البلاد وكلهم من العرب الذين اضطروا للحصول على الجنسية الإيرانية في العهد العثماني. وإثر ذلك غادر تسعة من أبرز المجتهدين الفرس مدن العتبات المقدسة العراقية إلى قم في إيران وكان من بينهم النائيني والأصفهاني وكان لإبعاد الخالصي ورحيل كبار المجتهدين إلى إيران آثار عميقة في المجتمع الشيعي وفي العلاقة بين الدين والدولة في العراق وموقع الإسلام الشيعي فيه. وكان من تداعيات هذا الحدث نشوب صراع في المؤسسة الدينية ذاتها بين المجتهدين العرب ونظرائهم الفرس. وقد حاول الملك فيصل الإفادة من هذا الانشقاق في المؤسسة الدينية فأوفد محمد حسين كاشف الغطاء الذي برز بوصفه أبرز المجتهدين العرب إلى مؤتمر القدس الإسلامي الذي عقد في كانون الأول ١٩٣١ وعين محمد علي بحر العلوم عيناً من أعيان الحكم الملكي.

وتجدر الإشارة إلى أن حكومة الملك حاولت التقرب من الشيعة بتولية وزير منهم وزارة المعارف بعد أن اشتدت معارضتهم لسياسة ساطع الحصري التعليمية القومية. بيد أن الحكومات السنية المتعاقبة حققت فصلاً أكثر وضوحاً بين الدين والدولة فحالت بذلك دون ظهور المجتهدين قوة رئيسة في السياسة الوطنية. ويمكن القول إن الشيعة ظلت تعاني شعوراً بالغبن السياسي والاجتماعي وشعوراً بعدم العدالة في توزيع الدخل الوطني وتوزيع الخدمات والبنى الأساسية للاقتصاد. فقد ظلت الشيعة العراقية تعاني شعور أكثرية عددية تعيش وضعية أقلية سياسية. وظل التنافس قائماً بين علماء الشيعة يؤازرهم المشايخ المعادون لبريطانيا والملك فيصل، مما يدفع إلى القول إن الشيعة كانت تواجه في وقت واحد مظالم الانكليز ومظالم الملك. بيد أن اختلالاً في نسبة القوى أحدثته وعبرت عنه ثورة رشيد عالي الكيلاني عام ١٩٤١، دفع بالحكم إلى مزيد من

الاعتماد على زعماء العشائر ومن يواليهم بعد أن فقد ثقته بالجيش وبالفئات الوسطى في المدن وكذلك كان موقف البريطانيين الذين عادوا إلى احتلال العراق عسكرياً بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٦ . إلا أن الحكومة الملكية التي شعرت بالحاجة إلى زعماء العشائر سعت في الوقت نفسه إلى شق النخبة السياسية الشيعية وذلك بتقريب المشايخ وإبعاد المجتهدين، "وتزامن افتراق مصالح الشيوخ والمجتهدين بصورة متزايدة مع تناقص نفوذ الشيوخ بين عشائرهم نفسها، وأصبح شيوخ العشائر، في العهد الملكي، مُلاّكاً كباراً وصارت لديهم مصالح سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة ربطتهم ببغداد .. وإلى جانب عضويتهم في البرلمان ومجلس النواب كان المؤشر الآخر على جر الشيوخ إلى المعترك السياسي في العاصمة تسجيل الكثير منهم في حزب الاتحاد الدستوري" الذي تأسس عام ١٩٤٩ بقيادة نوري السعيد الذي رئس الحكومة العراقية ١٤ مرة بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٥٨[٩]. في ضوء هذه الواقعة يتبين أن المجتهدين وحدهم -باستثناء من آثر السلامة منهم وانحاز إلى جانب الملك أو وقف على الحياد- ثبتوا في موقع المعارضة، وعملوا على إعادة إنتاجها في صيغة جديدة، صيغة الحزب السياسي.

المعارضة في إطار الدولة:

دفعت التغيرات العميقة التي أصابت النظام العشائري، وتحول المشايخ إلى ملاكين كبار، وتحول الأرض إلى مصدر من مصادر القوة السياسية والجاه والنفوذ، وانقسام زعماء العشائر بين موال للإنكليز وموال للملك، دفعت هذه التغيرات بالمجتهدين إلى البحث عن موقع في الحياة السياسية المؤسسة على هذه التغيرات. وعلى النقيض من موقفهم السابق بدؤوا يحاولون توسيع نطاق مشاركتهم وقوة تأثيرهم في السياسات العراقية، وراحوا يطالبون بتمثيل الشيعة في الحكم وفي الخدمة المدنية بما يتناسب ووزنهم العددي بين السكان، وجعلوا من قضية التربية والتعليم قضية مركزية لمواجهة التيارات العلمانية التي وصموها بالإلحاد، فاكتسبوا بذلك نوعاً من "القوة التعويقية" في الدولة

بقدر ما كانت مطالبهم تذكي التوتر بين الحكومة السنية والأكثرية الشيعية التي برز المجتهدون مدافعين عنها. وكان حكام العراق (السنة) لا يضمون إلا وزيراً رمزياً واحداً من الشيعة في حكومات العشرينات ويحجمون عن تعيين الشيعة في الجهاز الإداري والخدمة المدنية. و"على امتداد عقد العشرينات لم يكن لدى الشيعة إلا نصيب صغير من المناصب الحكومية الهامة. وفي ١٩٣٠ قدر أنه في الوقت الذي كان الأكراد الذين يشكلون ١٧% من السكان يشغلون ٢٢% من المناصب الحكومية العليا، فإن الشيعة الذين يشكلون أكثرية السكان كانوا يحتلون ١٥% فقط من هذه المناصب"(١٠).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ضعف تمثيل الشيعة في الحكم لم يكن نتيجة السياسات الحكومية فقط، بل نتيجة عزوف الشيعة عن المشاركة في حكومة غير شرعية، وهذه معضلة قديمة في النظام القانوني (الشرعي) الشيعي. وكان المشاركون في الحكم وفي وظائف الخدمة المدنية والراغبون في ذلك يشعرون بالغربة عن مجتهديهم الذين حرموا جميع أشكال الخدمة في المناصب الحكومية وعدّوها ضرباً من ضروب التعاون مع الكفار. وظل هذا الحظر سارياً حتى عام ١٩٢٧ .

ولعل أبرز القضايا التي كانت مثار جدل ومعارضة بين الشيعة والحكومات العراقية المتعاقبة هي مسألة التربية والتعليم وتعريف القومية العربية والوطنية العراقية ومسألة الجيش، فضلاً عن مسألة نسب التمثيل في البرلمان وفي وظائف الدولة العليا. ومسألة توزيع الأوقاف على المؤسسات الدينية بالعدل والتساوي. ومع حلول عام ١٩٢٥ تطورت المعارضة الشيعية إلى مواجهة مسلحة انفجرت بعد أن صاغ الشيعة مطالبهم في بيان طالب بمشاركة الشيعة في الحكومة والبرلمان والخدمة المدنية حسب نسبتهم بين السكان وإجراء انتخابات برلمانية جديدة بعيداً عن تدخل الحكومة وتدريس الفقه الشيعي في كلية القانون وضم عضو شيعي إلى كل أقسام المحكمة الخاصة بشؤون الوراثة، وإطلاق حرية الصحافة وتوزيع عوائد الوقف على كل المؤسسات الإسلامية

وتأسيس مصرف زراعي وإلغاء بدلات الأرض وأجور الماء وإجراء تغييرات في الأشكال المختلفة الأخرى من الضرائب في الجنوب الريفي وعزل الموظفين الذين توجد اعتراضات على شخوصهم وكذلك تخفيض مرتبات ومعاشات كبار المسؤولين والضباط واستثمار موارد حكومية في مجالي الصحة والتعليم في المناطق الشيعية[١١] . وهي المطالب نفسها التي تقدمت بها الشيعة عامي ١٩٢٧ و ١٩٣٢ . وتجدر الإشارة إلى أن البيان صيغ في اجتماع المحامين البغداديين مع المجتهد كاشف الغطاء في النجف في ٢٣ آذار ١٩٣٥ وبعد انفجار الثورة المسلحة في أيار من العام نفسه إثر اعتقال أحمد أسد الله وهو عالم شيعي من أتباع كاشف الغطاء، اضطرت الحكومة إلى التفاوض مع المجتهدين الذين فرضوا أنفسهم قادة سياسيين. ومنذ ثورة عام ١٩٣٥ بات العنف جزءاً من العملية السياسية في العراق تمارسه الدولة لفرض سيطرتها ويلجأ إليه الأهالي لفرض مطالبهم أو للتعبير عن مظلوميتهم.

و لم تكن معارضة الشيعة بلا جدوى، على الرغم من الإحباطات المتكررة منذ ثورة ١٩٢٠ حتى ثورة ١٩٣٥ . فقد استجابت الحكومات المتعاقبة، بنسب متفاوتة، لضغوط الشيعة من أجل نصيب أوفر في السلطة فازداد عدد الشيعة في الحكومة ومجلس الأعيان والجهاز الإداري تدريجياً. ولكن توسع الجهاز البيروقراطي كان يبقي نصيب الشيعة أقل من نسبة عددهم إلى مجموع السكان. ولعل ذلك يرجع أيضاً إلى بروز نخبة شيعية نالت حظاً مناسباً من التعليم العلماني وآثرت الإقامة في بغداد والمدن الأخرى وتوزعت بين الأحزاب السياسية التقليدية في العراق والأحزاب العلمانية الحديثة كالحزب الشيوعي وحزب البعث وحركة القوميين العرب والحركة الناصرية فيما بعد. ومع أن بعض الباحثين يرون في مشاركة هذه النخبة في الحياة السياسية ضرباً من مشاركة شيعية في الحياة السياسية وفي السلطة منطلقين من اعتبار المنبت الاجتماعي معياراً وحيداً وليس الانتماء الإيديولوجي، فإن الحديث عن موقع الشيعة في الحكم يكون أقرب إلى الصواب كلما اقتصر على الحركة الإسلامية الشيعية التي كان يمثلها المجتهدون ثم تحولت إلى

حركة سياسية صرفة تمثلها أحزاب سياسية دينية كان أقدمها، ربما، وأقواها حزب الدعوة الإسلامية الذي نحن بصدده .

دور المرجعيات الدينية في الحياة السياسية العراقية:

تعد المرجعية الدينية بوصفها مؤسسة دينية هرمية/ تراتبية، ذات وظائف اجتماعية سياسية تنبع من تداخل الزمني والمقدس وتشابكهما في حياة الجماعة الشيعية أو الإمامية. ظاهرة حديثة العهد نشأت، على الأغلب، في إيران التي تشيع سكانها بصفة عامة بحلول القرن السادس عشر مع قيام الدولة الصفوية عام ١٥٠١ وأصبح الإسلام الشيعي فيها دين الدولة (باستثناء مدة قصيرة إثر الاحتلال الأفغاني "السني" لأصفهان عام ١٧٢٢). وكانت الدولة الإيرانية تدعم المذهب الشيعي والعلماء الشيعة حتى شطر كبير من القرن العشرين ذلك لأن الحياة الدينية في إيران الحديثة جذورها في النشاط اليومي للمؤمنين الشيعة. فقد شهد القرن التاسع عشر الميلادي بإيران تثبيت مؤسسة اجتماعية دينية جديدة هي "مرجعية التقليد". وكانت إمامة الإمام الثاني عشر (الإمام محمد المهدي ت عام ٨٧٤ هـ) مع غيبته قد تحولت تدريجياً إلى رؤية ذات طابع نشوري تركت المجال خالياً لتبلور المؤسسة الدينية سالفة الذكر التي ليس لها أساس نظري في التشيع الكلاسيكي. وبذلك فإن مرجع التقليد أو "مرجعية التقليد" ظاهرة نجمت عن تطورات بلغت مداها في إيران في القرن التاسع عشر ضمن المذهب الشيعي ويمكن ربط ظهور هذه المؤسسة بثلاثة شروط نظرية ومؤسسية كانت قد سبقتها هي، انتصار الاتجاه الأصولي على الاتجاه الإخباري. والتأسيس الفقهي لفكرة الأعلمية والتنظير لولاية الفقيه[١٢].

أ- انتصار المدرسة الأصولية:

تمتاز المدرسة الأصولية عن مدرسة الحديث (مدرسة الإخباريين) بجعل العقل واحداً من الأصول إلى جانب القرآن الكريم والسنة النبوية (وأحاديث الأئمة عند

الشيعة) والإجماع. وكان فقهاء الشيعة الأوائل مثل الشيخ المفيد (٤١٣ هـ/ ١٠٢١م) والسيد المرتضى (٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م) والشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧ م) قد اهتموا بالأصول والأدلة وكتب السيد المرتضى كتابه الأول في أصول الفقه باسم "الذريعة". ولقي العلم الجديد عندهم تفصيلاً واختياراً على يد الشيخ الطوسي في رسالته "عُدَّة الأصول". وفي حقبة المغول الإيلخانيين كثر الجدال بين الأصوليين والإخباريين وكان النقاش وقتها يدور حول الاجتهاد وشروطه، إذ يذكر الشيخ مرتضى المطهري أن ابن المطهر الحلي (٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥م) هو أول عالم شيعي تحدث عن المجتهد بوصفه ذلك الذي "يستنبط الحكم الشرعي" استناداً إلى الأدلة الشرعية المعتبرة. وبذلك يكون ابن المطهر قد أسس لاحتكار الفقهاء العلماء للاجتهاد ولحق تأويل القرآن الكريم وتفسير أحاديث الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام. وقد اكتملت صياغة شروط الاجتهاد على يد العاملي (١٠١١ هـ/ ١٦٠٢م).

وجاءت التطورات الاجتماعية والسياسية لمصلحة اتجاه الأصوليين لاستمرار غيبة الإمام واحتياج الجماعة الشيعية لاجتهادات وتجديدات تتوافق مع الظروف المتغيرة. وكان ظهور آغا باقر البهبهاني (١١١٨-١٢٠٨ هـ/ ١٧٠٦-١٧٩٣ م) بكربلاء إيذاناً ببدء التغير لمصلحة الأصوليين. فقد حصل البهبهاني من جانب معاصريه على لقب مؤسس ومجدد للفقه الجعفري. وقد تركز جدل البهبهاني مع خصمه الشيخ يوسف على ضرورة الاجتهاد بعد الغيبة الكبرى للإمام واستحالة استفتائه في قضايا الدين والفقه. وهكذا اتجه البهبهاني للقول بالعلم الإجمالي للمجتهد بعد غيبة الإمام وإمكانية تقليده على نحو لم يسبق له مثيل عند الشيعة. يقول البهبهاني: إن هناك رأياً سائداً يقول إن باب معرفة الأحكام أقفل بعد غيبة الإمام. لكن ذلك غير معقول إذ هناك أحكام كثيرة ظهرت وسادت بعد غيبة الإمام، صحيح أن تلك الأحكام الجديدة تفيد الظن لا العلم اليقيني، ثم إن هناك بديهيات لا يمكن إنكارها وإن لم تصدر عن الأئمة المعصومين، فلا بد في النهاية من اعتبار الاجتهاد المستند إلى الدليل مفيداً للعلم والبرهان وإلا صار التدين

مستحيلاً. ولكي لا تصبح الأمور فوضى يقتصر الأمر على المجتهدين"[١٣] . وهكذا قـاد قول البهبهاني ببلوغ قول المجتهد درجة العلم إلى القول إن المجتهد بمنزلة وكيل الإمـام أو نائب عنه. ثم جاء النراقي (١٢٤٥ هـ/ ١٨٣٠ م) فقال بذلك صراحة مشدداً على أن المجتهدين الذين يبلغون هذه الرتبة قلة تتوافر لها الأعلمية. يلاحظ هنا أن علماء الشـيعة وضعوا حداً بين العلم والظن أو بين العلم اليقيني وهو علم الله أو علم الإمام المستمد من الله بالكشف أو الإشراق وعلم البشر الذي لا يعدو مرتبة الظن. وهو تمييز مهم يضـع نسبية الحقيقة وعدم اكتمالها في عالم البشر. ولكنهم غلوا في النظر إلى المجتهد غلوهـم في "عصمة الإمام" وفي معرفته التامة التي تتجاوز حدود البشرية.

ب- نظرية الأعلمية:

الفقيه الذي يستحق لقب نائب الإمام هو رأس المجتهدين أو أعلمهم، وهو وحده الذي يستحق التقليد من جانب المكلفين. وهذا القول نشأ في القرن التاسع عشر وليـس له سابقة قبل ذلك. فالإمام وحده عند الشيعة هو الأعلى تبعاً لرؤية ترجيح الفاضل على المفضول. وقد ظهرت تلك الرؤية أولاً في علم الكلام وعاد علماء الشيعة إلى توكيدهـا أيام المغول. وبعد قرنين، في العهد القاجاري استخدم العلماء كل التطـورات السـالفة الذكر التي تقول بتقليد المجتهد الأعلى لتأسيس "مرجعية التقليد".

ظهر مصطلح "الأعلم" و"الأعلمية" للمرة الأولى لدى العاملي في "معالم الأصول" وعندما استقر الشيخ الأنصاري (١٢٨١ هـ/ ١٨٦٤ م) خلفـاً للشـيخ النجفـي الأصفهاني (١٢٦٦ هـ/ ١٨٤٩ م) بوصفه الأعلم كانت أعلميته مفهومة في معناهـا الكامل الذي يجعله مرجعاً للتقليد في أصول الدين وأصول الفقه كما هو تقليد المدرسـة الأصولية. بل إن الشيخ الأنصاري ادعى الإجماع على أن المجتهد المعتبر هو الأعلـم في الأصوليين ... وأوضح السيد الطباطبائي اليزدي (١٣٣٨ هـ/ ١٩٢٠ م) شـروط الأعلمية، كما قال بضرورة تقليد المجتهد الأعلم في الوقت. وأكد اليزدي كذلك ضرورة

التقليد، ويمكن القول إن القول بضرورة التقليد ظاهرة خاصة بالمذهب الشيعي في العصر القاجاري. إذ كان القول قبل ذلك يقتصر على ضرورة المجتهد.

جـ- ولاية الفقيه:

تزامن سقوط الصفويين مع صعود المدرسة الأصولية التي تقصر شرح العقيدة وتأويلها على المجتهدين. ودخلت فئة العلماء في سياسات الدولة بإقدام فتح علي شاه على استنان الرجوع إلى العلماء أو الحصول على موافقتهم لتولي السلطة (إذن السلطنة) وكان ذلك من جانب الشاه احتيالاً على الرأي العام، ولكنه، مع ذلك، دعم مركز العلماء في المجتمع والسلطة فكان أن ظهر القول بولاية الفقيه على يد الملا أحمد النراقي (١٢٤٥ هـ/ ١٨٣٠ م). وحجة النراقي في ذلك أنه في غياب الإمام المعصوم فإن المجتهد يحل محله بوصفه خليفته في غيابه بما يعنيه ذلك من سلطة كاملة. وبعد النراقي تحولت ولاية الفقيه من دعوى، لبعض الفقهاء إلى جزء من البنية الفقهية للمذهب وكان عمله يكتسب أهمية في نقطتين أولاهما معالجته ولاية الفقيه بوصفها مسألة مستقلة والتدليل عليها بجميع الوسائل الممكنة النقلية، والعقلية والثانية تقسيمها إلى ولاية خاصة وولاية عامة وإعطاء الفقيه حق الولايتين معاً تبعاً للأحوال العارضة. ولاية الفقيه عند النراقي ولاية عامة مثل ولاية الأئمة. ويقابل ولاية الفقيه عدم جواز الاحتكام إلى الأمراء والقضاة فإن الاحتكام إلى هؤلاء كالاحتكام إلى الطاغوت.

وستعرف ولاية الفقيه تطوراً آخراً جديداً في إيران المعاصرة إذ أن النراقي الذي كان يملك صورة مثالية للفقيه ودوره وولايته العامة لم يوضح ما إذا كان الفقيه الولي يحل محل السلطة السياسية القائمة أم لا، إذ يسمي ولاية الفقيه سلطنة الشريعة، وعلى الرغم من صداماته مع السلطة السياسية في عصره فقد كان على علاقة جيدة بفتح علي شاه القاجاري واعترف به شاهاً. ومن شروط المرجعية ومؤهلاتها أن يكون الفقيه متقناً للعربية والمنطق وعلم الكلام والتفسير والحديث والفقه، أو بعبارة أخرى للفقه وأصول

الفقه. ثم إنّ عليه أن يدلل على أعلميته بالحصول على شهادات وإجازات من كبار علماء عصره، وبتأليف كتب اجتهادية في المذهب. ثم لا بد أن تتوافر فيه صفات شخصية فضلى مثل الذكورة والذكاء وأن يكون مولوداً من نكاح (لا من سفاح) وأن يكون ورعاً. وهناك خصيصة يذكرها بعض المؤلفين وهي ألا يكون مستهتراً بالثراء(١٤).

تبين من هذا العرض أن فكرة المرجعية الدينية وولاية الفقيه ظهرتا في أوساط الشيعة الإيرانية بحكم موقع الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية الإيرانية وهو موقع مختلف عما هي عليه الحال في العراق بل في أوساط الشيعة العراقية التي كان ولاؤها السياسي "للخلافة" الإسلامية العثمانية وولاؤها المذهبي مشترك مع شيعة إيران الفارسية التي كانت تنازع السلطنة العثمانية السيادة على العراق عامة وعلى الخليج العربي خاصة. ففي حين كان الدين الإسلامي الشيعي عامل توحيد في إيران ومصدراً أساسياً من مصادر الشرعية السياسية فيها ابتداء من قيام الدولة الصفوية، وكان نظاماً متكاملاً من القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التي انبثقت من داخل المجتمع ولم تفرض عليه من الخارج، كان المذهب الشيعي في العراق غطاء لنظام اجتماعي عشائري له قيمه الخاصة المختلفة عن قيم المجتمع الإيراني . إضافة إلى عروبة شيعة العراق وفارسية شيعة إيران، وارتباط عملية التشيع الحديثة في العراق بعملية الاستقرار والعمل في الزراعة مقابل ارتباطها في إيران بتجار البازار بوجه خاص. ولشيعة العراق مواقف ومبادرات تعبر عن انتمائهم القومي التاريخي منها دعوتهم إلى وحدة المسلمين السنة والشيعة لمواجهة التحدي الأوروبي منذ نزلت القوات البريطانية في البصرة عام ١٩١٤، ودعوتهم كذلك إلى دولة إسلامية عربية الطابع وهي الدعوة التي جعلتهم يوافقون على تنصيب فيصل ملكاً على العراق. واللافت للنظر أن الأحزاب الإسلامية الشيعية في الوطن العربي ولا سيما في العراق استعارت هذين المفهومين وخاصة ولاية الفقيه من المنظرين الإيرانيين على الرغم من ضعف تأسيسهما الشرعي. وتقوم في الوقت الحاضر مقولة ولاية الفقيه في معارضة ولاية الأمة، وتحيل على الدولة الدينية التي يؤكد المذهب الشيعي استحالة

قيامها في غيبة الإمام المعصوم، لأن الدولة الدينية بالمعنى الإيجابي للكلمة تقتضي عصمة الولي.

تأليف حزب الدعوة الإسلامية :

يعد حزب الدعوة الإسلامية من أقدم الأحزاب الإسلامية في العراق، تعود نشأته إلى أواخر عام ١٩٥٧ (تشرين الأول ١٩٥٧) ويرجح بعضهم أنه تألف عام ١٩٥٨ وقد أكد لنا ذلك مسؤول مكتب دمشق للحزب الأخ أبو إسراء أن الاتصالات الأولية والمداولات من أجل تأسيس حزب إسلامي بدأت عام ١٩٥٧ بين أعضاء الحلقة الأولى التي ينسب إليها فضل تأسيس الحزب ومن أبرز أعضائها السيد محمد باقر الصدر. ونشير هنا إلى أن مؤسس الحزب وواضع أسسه الفكرية ورؤيته السياسية، محمد باقر الصدر يجمع صفتي "السيد" و"المجتهد" أي أنه ينتسب إلى آل البيت وإلى المؤسسة الدينية الشيعية في الوقت ذاته. وعطفاً على ما عرضناه في الصفحات السابقة فإن زمام المبادرة السياسية كان إلى حد كبير بيد المرجعيات الدينية بحكم موقع المجتهد ووظيفته الاجتماعية والسياسية في الجماعة الشيعية. وإذا كان بعض الباحثين قد لاحظوا أن الحركات الإسلامية تعتمد غالباً، إن لم يكن مطلقاً، على شخصية كارزمية، فإن المجتهد في الحالة الشيعية، وفي حالة حزب الدعوة موضوع بحثنا هو هذه الشخصية الكارزمية الآسرة والقائدة.

وما من شك أن أوضاع الشيعة في العراق الحديث، وفي ظل الحكم الملكي خاصة كانت تدفع إلى إنشاء حالة سياسية تؤطر جهود العاملين في الحقل العام السياسي والديني على السواء بحكم التداخل الذي الذي أشرنا إليه بين الزمني والمقدس. ولا سيما أن الحياة السياسية في الوطن العربي وفي العالم الإسلامي كانت قد عرفت نشوء أحزاب سياسية بالمعنى الحديث للكلمة فضلاً عن الجمعيات الدينية التي كانت تقوم بوظائف الدعوة والدفاع عن القيم الإسلامية حيث وجدت. ومن أشهر الأحزاب التي نشأت في الوطن

العربي حزب الإخوان المسلمين الذي أسسه حسن البنا في مصر عام ١٩٢٨ وحزب التحرير الإسلامي. وكان لهذين الحزبين وجود محدود الأثر في بغداد وفي الأوساط الدينية السنية.

في مواجهة عملية التهميش التي كان يتعرض لها الشيعة بوجه عام والمرجعيات الدينية بوجه خاص من جهة، وفي مواجهة الأحزاب السياسية العلمانية ولا سيما الحزب الشيوعي العراقي الذي تغلغل في أوساط الشيعة بوجه خاص مستفيداً من الجناس اللفظي بين شيعي وشيوعي ومن المضمون العدالي للمفهومين ومن شحن المعارضة السلبية ومشاعر السخط والنقمة على النظام الحاكم في أوساط الفقراء والمحرومين ولا سيما فلاّحي الجنوب، وفي مواجهة الميل التدريجي لعلمنة الدولة بفصل الدين عن الدولة، وانسياقاً مع تقليد شيعي تاريخه نوع من دراما ومأساة نجم عن موقع الشيعة الهامشي والمعارض في معظم عهود التاريخ وعن شعور مزمن بالغبن واهتضام الحقوق ... في مواجهة كل ذلك نشأ حزب الدعوة الإسلامية في العراق. وقد قال مؤسس الحزب السيد محمد باقر الصدر في تعريف الحزب وتعليل تسميته بهذا الاسم ما يلي: "إن اسم (الدعوة الإسلامية) هو الاسم الطبيعي لعملنا والتعبير الشرعي عن واجبنا في دعوة الناس إلى الإسلام. ولا مانع أن نعبر عن أنفسنا بالحزب والحركة والتنظيم، فنحن حزب الله، وأنصار الله، وأنصار الإسلام. ونحن حركة في المجتمع وتنظيم في العمل. وفي كل الحالات نحن دعاة إلى الإسلام وعملنا دعوة إلى الإسلام. والشكل التنظيمي الذي اخترناه في دعوتنا هو تطوير للشكل الشائع في التنظيمات المعاصرة، مع ملاحظة ما تقتضيه مصلحة الدعوة إلى الإسلام. وسبب اختيارنا له يعود إلى مشروعيته أولاً وفائدته ثانياً.

أما مشروعيته فلأن أسلوب الدعوة إلى الإسلام إنما هو الطريق التي يمكن بوساطتها إيصال الإسلام إلى أكبر عدد من الناس وتربيتهم بثقافة الإسلام تربية مركزة

تدفعهم للقيام بما فرض الله عليهم. وحيث أن الشريعة الإسلامية لم تأمر باتباع أسلوب محدد في التبليغ والتغيير، جاز لنا شرعاً انتهاج أية طريقة نافعة في نشر مفاهيم الإسلام وأحكامه وتغيير المجتمع بها ما دامت طريقة لا تتضمن محرماً من المحرمات الشرعية. وأية حرمة شرعية أن تتشكل الأمة الداعية إلى الخير والآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر في هيئة وجهاز وتكوّن كياناً موحداً وفعالية منتجة في الدعوة إلى الله عز وجل ؟[١٥].

الحزب إذن كما عرّفه مؤسسه هو دعوة إلى الإسلام وحركة في المجتمع وتنظيم في العمل غايته تغيير المجتمع أما موجبات هذا التغيير فأهمها مجابهة الكفر المنظم. وسوف يتضح في السياق أن الكفر المنظم ليس سوى نظام الحكم والأحزاب العلمانية. ويستأنف السيد الصدر تعريف الحزب قائلاً: "إن تجميع الجهود من أجل الإسلام وتنسيقها بحكمة واختيار الطريقة الأفضل لتنظيم ذلك ليس مجرد أمر جائز في عصرنا وحسب، بل هو واجب ما دام تغيير المجتمع وتعبيده لله ومجابهة الكفر المنظم متوقفاً عليه". ويستنبط فائدة التنظيم للحركة الإسلامية من استقراء التجارب الحزبية المعاصرة في العالم إذ أثبتت هذه التجارب العالمية "أن التنظيم هو الأسلوب الناجع لتغيير المجتمع باتجاه الخير أو الشر".

ولكي يميز التنظيم الإسلامي "حزب الله" من الأحزاب الأخرى يؤكد "أن هناك فرقاً بين العمل التنظيمي للإسلام وبين العمل التنظيمي لأي مبدأ آخر. وهذا الفرق ينبع من طبيعة الإسلام وطبيعة المبادئ الأخرى. إنّ الروحية العامة للتنظيم الإسلامي تختلف اختلافاً جوهرياً عن الروحية العامة للتنظيمات الأخرى. فالعاملون في التنظيم الإسلامي يعملون لرسالة الله وليس لرسالة إنسان، ويطيعون أحكام الله ولا يطيعون بشراً، ويأخذون جزاءهم من الله وليس من البشر".

ويذهب المرء إلى الاعتقاد أن السيد الصدر يعارض التنظيمات العلمانية ولا سيما الحزب الشيوعي بالتنظيم الإسلامي. ويمكن للمرء أن يلاحظ هذا الحوار الضمني مع الأحزاب العلمانية من خلال تفصيلات هذه المعارضة فالتنظيم غير الإسلامي تتسلسل

فيه الأفضلية بحسب الرتبة في التنظيم وتصدر فيه الأوامر بحسب الرتبة أيضاً. أما في التنظيم الإسلامي ففيه الأفضلية عند الله، فلا يستطيع ذو رتبة أعلى في التنظيم أن يعتقد في نفسه أنه أفضل عند الله ممن هو أقل منه رتبة، وإطاعة الأوامر في التنظيم الإسلامي إما أن تكون إطاعة لأحكام شرعية وإما أن تكون التزاماً بمصلحة شرعية قدرها الدعوة.

ويقوم حزب الدعوة، كغيره من الأحزاب الأخرى على مفهوم الانضباط والطاعة، لكن الصفة الشرعية الإلزامية للانضباط التنظيمي في الدعوة تنبع من "العهد الشرعي أو القسم الذي يقطعه العضو على نفسه بالانضباط وفق ما تفرضه مصلحة الدعوة إلى الإسلام". إن مسألة التنظيم، عند السيد الصدر، مؤسسة فكرياً ومنسقة منطقياً وتتضمن كما أشرنا معارضة وحواراً ضمنياً مع ما يمكن تسميته "نظرية التنظيم الثوري" فالسيد يميِّز الأعمال الهادفة التي يقوم بها الأفراد على نطاق خطة الحزب وبرنامجه وفي ضوء أهدافه وتصوراته من الأعمال العفوية التي يجترحها الفرد في حياته اليومية بما فيها تلك الأعمال التي تعود بالنفع على الجماعة وتستهدف الصالح العام والدعوة إلى الخير. وقد كانت مسألة العفوية والتنظيم من أبرز المسائل التي دار حولها جدل كثير في الأحزاب العالمية ولا سيما في الأحزاب الشيوعية. وقد برز لينين من بين القادة والمنظرين الشيوعيين في توكيد أهمية التنظيم في معارضة عفوية الجماهير. يقول السيد الصدر في هذا الصدد: "إن لكل عمل يقوم به الإنسان عادة هدفاً أو غاية يسعى نحو تحقيقها. وكل عمل إذا خلا من أي هدف فإنه يكون وجوداً من غير حياة، ذلك لأن الهدف أو الغاية هي المبرر النظري لوجود العمل، فإذا فقد العمل ما يبرر وجوده فقد حياته. لذلك فنحن لا نقصد بالأعمال العفوية أن تكون مجردة من أي هدف بحكم جعلنا لها مقابلة للأعمال الهادفة وإنما نقصد بكل منها اصطلاحاً خاصاً هو: إن الأعمال الهادفة هي تلك الأعمال الصادرة عن تخطيط فكري شامل والمشتركة فيما بينها في تحقيق هدف تغييري مشترك أعظم، وأما الأعمال العفوية فهي وإن صدرت عن تفكير سابق بحكم تبعية السلوك للأفكار عادة، إلا أنها تختلف عن الأعمال الهادفة في نقطتين رئيسيتين هما:

١- عدم وجود التخطيط الفكري الشامل الذي يجمع فيما بينها في ترابط منتظم.

٢- عدم اشتراكها في هدف تغييري مشترك أعظم. وإنما هي مجموعة أعمال متناثرة لا تلتقي في النهاية عند غاية اجتماعية واحدة".

يجد القارئ نفسه هنا إزاء "نظرية في التنظيم" أو إزاء التعامل مع مسألة التنظيم بوصفها مسألة فكرية/ نظرية. أي إزاء تنظير للعمل التنظيمي قلّ أن نجده لدى الأحزاب الإسلامية الأخرى. فأهم مقومات التنظيم ارتباط العمل الفردي بجماعة منظمة تعمل معاً في سبيل هدف مشترك أو غاية مشتركة تتعدى أهداف الأفراد وغاياتهم الشخصية من دون أن تلغيها، وارتباط العمل بالفكر أي لزوم النظرية السياسية أو الإيديولوجية وارتباط العمل بالغاية أو بالهدف الذي يحكم تحققه أو عدم تحققه على العمل نفسه وعلى الفكر الذي يوجهه. فالعمل في نطاق "الدعوة الإسلامية" وثيق العلاقة بالفكرة الرئيسية التي يؤمن بها الإنسان ويعمل بتوجيهاتها، وهو عمل منسجم مع المرحلة المعينة ومع الظروف الاجتماعية والسياسية الملائمة للقيام به. أي إنه عمل يستبعد العفوية في جميع مراحله. ويخضع لمعايير عقلية، موضوعية تتعلق بالإمكانيات المباشرة وغير المباشرة لتحقيقه. ويؤكد السيد الصدر "أن العمل الهادف لا يختلف عن العمل غير الهادف إلا في ناحيتين هما: التخطيط الشامل والهدف المشترك. وأما من حيث الشكل -أي الوجود الخارجي- لكل منهما فإنهما متماثلان. ولذلك يجب الوعي التام والدقة المتناهية في دراسة الأعمال والمشاريع التي تعرض في دعوتنا كي نميز الهادف من العفوي من بينها، وفي ضوء ذلك نستطيع أن نقرر مواقفنا منها". ونعتقد أن هذا العنصر العقلاني في النظر إلى مسألة التنظيم وموضوع العمل الهادف يرجع إلى القول بالاختيار وبمسؤولية الإنسان عن أعماله، إذ يؤكد السيد الصدر أن الأعمال الهادفة لا تصدر إلا عن الإنسان الهادف وهي غالباً ما تصدر عن أناس حزبيين أو قد تصدر عن غير الحزبيين إذا توافرت شروطها.

والأعمال في نظر السيد توصيلية يتوسل بها لتحقيق الأهداف "المقدسة"، أما الأهداف فهي أساسية، أي أنها جزء من المبدأ لا يجوز التخلي عنها أو المساومة عليها. وعليه فإن الأهداف ثابتة . أما الأعمال فيمكن تغييرها واستبدال أعمال أخرى بها . وهنا يبدو على نحو جلي تداخل الزمني والمقدس. والفارق بين العمل العفوي والعمل المنظم يضع فارقاً آخر بين من يقومون بالأعمال. إذ يميز السيد الصدر بين شخصيات ملتزمة تبني مقوماتها على مبدأ أو مذهب حياتي معين كالشخصية الإسلامية والشخصية الشيوعية والشخصية الرأسمالية، وأخرى غير ملتزمة لا تبني مقوماتها على أي مبدأ أو مذهب وهذه حال الأكثرية الكاثرة من المسلمين، في نظره. فهؤلاء المسلمون أخذوا الإسلام على أنه مبدأ نظري أو عقيدة نظرية فحسب و لم يروا في العقيدة أساساً لمبدأ كامل ينتظم بموجبه اتجاه الشخصية وسلوكها في جميع المجالات. ولعل أبرز ما في فكر حزب الدعوة التنظيمي هو وحدة العمل والمعرفة وذلك مستمد من قول الإمام جعفر الصادق: "لا يقبل الله عملاً إلا بمعرفة ولا معرفة إلا بعمل فمن عرف دلته المعرفة على العمل ومن لم يعمل لا معرفة له .. ألا إن الإيمان بعضه من بعض" . ويحيل هذا القول على تعريف الإيمان عند الشيعة الذين لا يكتفون منه بالنطق باللسان والاعتقاد في القلب، بل يشرطونه بالعمل.

ويلفت النظر قول السيد أنه "ليس من الشخصية الإسلامية في شيء أن يرتبط الشخص بأعداء الإسلام بروابط الود والاحترام ويتبادل معهم مشاعر الحب والإخلاص" من دون تحديد لأعداء الإسلام في هذا العصر، إذ يمكن أن يذهب هذا القول إلى تأسيس التعصب واعتبار كل من يخالف عقيدة الداعية على أنه من "أعداء الإسلام" وهذا ما درجت عليه الحركات الإسلامية المعاصرة التي ترى كل منها في نفسها "الفرقة الناجية".

ولعل من أبرز أهداف الدعوة بناء الشخصية الإسلامية، وهي في نظر الحزب شخصية "الداعية". وفي تحديد سمات هذه الشخصية يقول السيد الصدر: "هناك من

يدرك رقي العقيدة الإسلامية وسمو نظامها، ويستبعد إمكانية إيجاد أمثال هذه الشخصية في واقع الحياة، ويتصور أن محاولة إيجادها ضرب من العبث خصوصاً في مثل هذه الأوضاع الاجتماعية الفاسدة، إن هؤلاء لم يتضح لديهم مفهوم الشخصية الإسلامية وحدودها، فليس المراد من الشخصية الإسلامية تلك التي وجبت لها العصمة وما عداها لا تكون شخصية إسلامية، وإنما هناك مراتب ودرجات تدخل كلها ضمن عنوان هذه الشخصية وتكون شخصية المعصوم عليه السلام في القمة من هذه الدرجات والمراتب. فإذا كان الأصل في اتجاه الشخص وسلوكه في الحياة منسجماً مع خط الإسلام، ولا يخرج عن حدوده، إلا في حالات نادرة، فشخصيته إسلامية" . الشخصية الإسلامية كما نفهم من هذا السياق هي شخصية المسلم الملتزم، شخصية الداعية بوصفها النموذج البشري القابل للتحقيق والذي لا يمكن أن يبلغ درجة من وجبت له العصمة.

وأن مهمات حزب الدعوة، في مرحلة الرسالة أو مرحلة الإعداد. إعداد أكبر عدد ممكن من تلكم الشخصيات الإسلامية التي تجسد الإسلام حياً في واقع حياتها، والتي "ستغير، بإذن الله، مجرى التاريخ الإنساني لتعيد للإنسانية كرامتها وترفعها إلى أعظم مستوى حضاري عرفه الإنسان". الدعوة إلى الإسلام وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً، انقلابياً، وتعبيده لله، ومجابهة الكفر المنظم وبناء الشخصية الإسلامية فكرياً وأخلاقياً وسلوكياً .. كلها وغيرها تحدد القوى التي تستهدفها دعوة الحزب والقوى التي تناوئه ويناوئها وملامح المجتمع الإسلامي الذي ينشده. ولتسويغ الدعوة إلى الإسلام في مجتمع تدين أغلبيته بالإسلام، وفيه أقليات مختلفة من "أهل الكتاب" الذين عاهدهم الإسلام وجعلهم في ذمته وعهده. يرى حزب الدعوة "أن الإسلام لم يعد منذ نهاية الحرب العالمية الأولى قاعدة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية فقد قوض المستعمرون الدولة الإسلامية ودخلوا بلاد المسلمين وتقاسموها فيما بينهم. وما أن تمت عملية الاستعباد هذه للعالم الإسلامي حتى تم بذلك انقلاب كلي في حياة الأمة فأقصيت

العقيدة الإسلامية عن موقعها من القاعدة الرئيسية لكيان الأمة، ووضعت الأمة في أطـر فكرية غريبة عن عقيدتها من الديمقراطية الرأسمالية في كثير من المناطق ومن الاشتراكية في البلاد التي تخضع لحكم روسيا".

فالمجتمع، في ضوء هذا الوصف لم يعد إسلامياً فلا بد من إعادته إلى الإسلام. ويحيلنا هذا الوصف الذي يتجاهل دور الإسلام في حركة الكفاح ضد الاستعمار الغربي في مشارق الوطن العربي ومغاربه، وفي مختلف بقاع العالم الإسلامي أيضاً، على قول سيد قطب، بجاهلية المجتمع ولا إسلامية الدولة. وبالتالي على مسألة الحزب الإيديولوجي الذي أراد سيد قطب بناءه وبات نموذجاً يحتذى لجميع الحركات الإسلامية الراديكالية سنية كانت أم شيعية، الحزب الإيديولوجي الذي يطبع الدولة والمجتمع بطابعه الخاص متجاهلاً واقع التعدد والتنوع والاختلاف ومبدأ الإسلام ذاته الذي تعبر عنه الآية الكريمة ﴿ من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .. ﴾ وهو مبدأ الحرية، ويتجاهل كذلك فكرة التاريخ ومفهوم التقدم بصوغ نموذج نظري لإسلام خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ ينهض في معارضة الإسلام الواقعي، التاريخي، إسلام الشعب.

لقد كان مفهوماً أن تنهض الحركات الإسلامية الأصولية في مواجهة الطرق الصوفية وفي مواجهة الإسلام الرسمي الذي تحول إلى إيديولوجية تسويغ للظلم والاستبداد، أما أن تنهض في مواجهة إسلام الكتل الشعبية الكبيرة، إسلام الأمة وتطعن في عقيدتها وإيمانها فهذا ما يميز الحركات الراديكالية التي تقول بجاهلية المجتمع وبتكفير الدولة. صحيح أن التحرر الناجز من الاستعمار لا يتحقق بجلاء الجيوش الأجنبية عن البلدان المستعمرة، بل يتعداه إلى استئصال الآثار التي خلفها المستعمرون في المستعمرات، ولكن السؤال الذي لا تجيب عنه الحركات الإسلامية ما هي هذه الآثار التي تثلم استقلال الأمة وتعوق تقدمها.

– مراحل الدعوة :

مرّ تطور حزب الدعوة الإسلامية، بعد مرحلة التأسيس، في ثلاث مراحل أساسية هي مرحلة الرسالة أو مرحلة الإعداد ومرحلة العمل الجماهيري ومرحلة العمل العسكري. أما مرحلة الرسالة وهي المرحلة الأولى فإن طابعها العام كان "التغيير الفكري"، "فهي تتميز بالتركيز على نشر الوعي التغييري في أوساط الأمة وتربية الكتلة المغيرة وهي المرحلة الأساس للمراحل المقبلة وعليها يتوقف إلى حد كبير مستقبل الدعوة ومستقبل الأمة لأنها تمتد بنتائجها ما امتدت الدعوة وتشكل الينبوع الأساسي لكل إنجازات المستقبل. وككل المراحل تتميز هذه المرحلة التغييرية – أو الثقافية الفكرية أو التكوينية ... بهدفها النهائي وطابعها العام والطريقة العامة للعمل فيها، والواجبات الأساسية"(١٦).

أما الهدف النهائي لهذه المرحلة في الحزب فهو أن يصبح الحزب كتلة من المجاهدين تتمكن من الناحيتين الكمية والكيفية من مباشرة عمل الدعوة بشكل علني وعام والمجاهد هو نفسه الداعية والشخصية الإسلامية التي مرَّ وصفها آنفاً. والهدف النهائي لهذه المرحلة في الأمة هو أن يصبح في الأمة جماعات من أوساطها المختلفة على درجة من الوعي تجعلها تناصر الدعوة وتؤيدها أو تتعاطف معها أو تلهج بالإسلام أو لا تعاديه، بحيث تشكل هذه الأوساط جمهوراً للدعوة يعمل بتوجيهها ويقوم بقدر من حمايتها والدفاع عنها ويكون مدخلاً لقيادتها لجمهور الأمة.

ثمة إذن كادر الحزب الأساسي وعضويته التي تتمتع بوعي سياسي وتنظيمي وبثقافة حزبية متكاملة مؤسسة على روح الإسلام ومنهجيته وأخلاقه. وأنصار ومؤيدون ومتعاطفون تعاطفاً إيجابياً أو سلبياً يكتفى منهم أن يلهجوا بالإسلام وأخيراً جمهور لا يعادي الدعوة. وتوحي كلمة الدعوة بنوع من استحضار دعوة الرسول وصحابته الذين حملوا خلفه راية الجهاد والفتح وأنصاره ومؤيديه والمتعاطفين مع دعوته

والذين لم يناصبوه العداء كما فعل غلاة المشركين. وهذا الاستحضار أو التماهي بدعوة الرسول أو بالأنصار أو بالمهاجرين .. قاسم مشترك بين جميع الحركات الإسلامية. وله عند الشيعة خاصة قيمته الرمزية ذلك لأنهم يستعيدون أبرز أحداث تاريخهم الخاص ولا سيما ذات الطابع المأساوي منها، وعلى الأخص مقتل الحسين بن علي. أما الطابع العام للدعوة في هذه المرحلة فهو الطابع الثقافي ومن هذا الطابع تستمد اسمها، لأن هذا الطابع الثقافي هو الغالب على "جهاد" الحزب. وهو جهاد ثقافي فكري لتغيير الناس بثقافة الإسلام وفكره. والجهاد السياسي يحتل في هذه المرحلة مركزاً ثانوياً. والطريقة أو الأسلوب الذي اعتمده الحزب في هذه المرحلة هو أسلوب العمل السري "لأن الدعوة يجب ألا تبرز إلا في الوقت الذي تصبح فيه من الناحيتين الكمية والكيفية بدرجة من الاتساع والصلابة تجعل من العسير على أعدائها خنق أنفاسها والقضاء عليها" وتعني السرية هنا سرية التنظيم وسرية الأعضاء وسرية الخطط والاجتماعات والتحركات التنظيمية. وكان الحزب يحظر على أعضائه أن يكشفوا للناس وجود الدعوة وأسماء من يعرفون من الأعضاء (الدعاة)حتى لو تعرضوا للأذى والضرر. لأنه لا يجوز إيقاع الضرر بالغير حتى لو كان ذلك لدفعه عن النفس.

وإذا كان من البديهي أن تكون السرية أمراً مفروضاً على حزب الدعوة، فإن اختيار أسلوب السرية ليس استجابة للظروف أو التأثير فيها. إلا أن الحركة كانت تعلي منذ البدء أهمية الدعوة العلنية العامة. والعنصر الذي يمهد السبيل للانتقال إلى العلنية هو علنية الأفكار والأهداف. ويذكر الكراس الذي نقتبس منه أن حدود السرية قد شرحت في عدة نشرات كنشرة "الكتمان في مسيرة الدعوة".

الطابع الانقلابي لحزب الدعوة:

وصفنا حزب الدعوة في الصفحات السابقة بأنه حزب أيديولوجي، لكن هذا الوصف يظل ناقصاً إذا لم يكتمل بوصف آخر ملازم للحزب الأيديولوجي وهو الحزب

الانقلابي. والانقلابية هنا مصطلح مقابل للإصلاحية البغيضة عند الثوريين إسلاميين كانوا أم علمانيين. فالأيديولوجية والانقلابية يضعان حزب الدعة الإسلامية في عداد الأحزاب الثورية التي عرفتها بلادنا في أربعينات وخمسينات هذا القرن، وبعضها أقدم من ذلك كالأحزاب الشيوعية.

يحدد السيد الصدر الطابع الانقلابي للدعوة بقوله: في هذه الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية انبثقت من هنا وهناك دعوات إسلامية كثيرة تستهدف بناء كيان الأمة واستئناف وجودها الإسلامي. ويمكننا أن نقسم هذه الدعوات إلى قسمين: دعوات اصلاحية ودعوات انقلابية. فالدعوة الاصلاحية هي التي تستهدف اصلاح جانب من الواقع متغاضية في حقل نشاطها العملي عن سائر جوانبه الأخرى وعن الركائز الأساسية التي يبنى عليها هذا الواقع بصورة عامة. أما الدعوة الانقلابية فهي التي تدرك الواقع الذي تعيش فيه أمتها ولا تدين بهذا الواقع لأنه يناقض مبدأها جملة وتفصيلاً فتعمل على تغييره، وذلك بحمل رسالة فكرية تبشر بها لإنشاء الحياة على قواعد تلك الرسالة وركائزها المحددة، حياة يعيش فيها الفرد وينتظم المجتمع وتعمل فيها الدولة.

يلاحظ هنا أن حزب الدعوة يشارك جميع الأحزاب الإيديولوجية/ الانقلابية في معارضة الواقع بصورة ذهنية عما يجب أن يكون عليه الواقع لكي يتطابق مع الأيديولوجيا، مطلقة العنان للإرادة الذاتية على حساب منطق الواقع والتاريخ. والواقع عند هذه الأحزاب جميعاً شيء هامد، ميت، وموضوع مجرد موضوع للإرادة الخيرة والروح الرسالية أو الرسولية. لذلك كان تصور أي من هذه الأحزاب عن نفسه متناقض مع حقيقته الواقعية وكان بالتالي تصوره عن الواقع، أو صورة الواقع في وعيه متناقضة مع حقيقة الواقع، وكان هذيان الهدف يخفي دائماً مرارة النتائج وكارثيتها أحياناً. والأدهى من هذا وذاك أن "الشعب" و"الجماهير" و"الأمة" كانت أيضاً موضوعاً لإرادة الحزب الأيديولوجي/الانقلابي، "الثوري" ولم يجري الاعتراف بها مرة على أنها ذات وحياة،

وكانت دائماً أيضاً إدانة وعيها إدانة لها من المنطلق والأساس، على الرغم من كل مـــا دبَّجته هذه الأحزاب في مديح الشعب والجماهير والإعلاء من شأن الأمـــة. إرادويـــة الحزب الانقلابي تنفي ذاتية الشعب والأمة وتنيب الحزب عنهما أو عن الطبقة والجماهير في حالة الأحزاب الشيوعية، بغض النظر عن رأيها في هذه النيابة، لكن حساب البيـــدر كان دائماً يكذب حساب الحقل. إن جميع الأحزاب الأيديولوجيـــة الانقلابيـــة تحـــل الواجب محل الممكن، وتنطلق دوماً من الهدف إلى الواقع، وليس من الواقع إلى الهدف.

ما الذي دفع بحزب الدعوة إلى تحديد طابعه الانقلابي ؟

١- إن الإسلام، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، لم يعد القاعدة الرئيسية التي يبتنى عليـها كيان الأمة، و لم تعد العقيدة الإسلامية هي القاعدة الفكرية للأمة والقاعدة الثوريـــة للدولة والأساس العام لمختلف ألوان النشاط الفردي والاجتماعي والسياسي.

٢- استبدال الحكم والمجتمع بأنظمته أنظمة أخرى، فقد كان الثمن الذي دفعته الأمـــة للمستعمرين غالياً وعالياً جداً، فقد كلفها ذلك التنازل عن رسالتها في الحياة وســـر أصالتها في المجال الفكري والدولي معاً، وكلفها التبعية والخضوع لأعدائها الظـــالمين وكتب عليها أن تستجدي أفكارها ومفاهيمها من أبناء أعدائها الصليبيين القدامـــى، وفق مؤديات الخطاب "الدعوي".

٣- لأن الدعوات الاصلاحية التي قامت بإنشاء المدارس الدينية تارة وإصـــدار الكتـــب والمجلات الإسلامية تارة أخرى، وتأسيس لجان للوعظ والإرشاد مرة ثالثـــة، ونحـــو ذلك من ألوان الخدمة، إن هذه الدعوات وإن قدمت للإسلام خدمات جلى تذكـــر فتشكر، لكنها لا تعدو جميعاً أن تكون أعمالاً جانبية وليست من صميم المعترك، فإن المعركة الرئيسية التي يخوضها الإسلام اليوم مع أعدائه إنما تستهدف قبل كل شـــيء استرداد القاعدة للإسلام وجعل العقيدة الإسلامية في موضعها الرئيسي مـــن حيـــاة الأمة والقضاء على الواقع الفاسد والكيان القائم برمته.

لكل هذه الأسباب مجتمعة حدد الحزب طابعه الانقلابي، "الثوري".

مرحلة النشاط السياسي أو العمل الجماهيري :

كان تقدير الحزب أن النظام الجديد في العراق بعد ثورة ١٩٥٨ يمكن أن يسمح بحرية العمل السياسي، فكانت خطته أن ينتقل إلى النشاط العلني في النقابات والجمعيات والمنظمات ذات الطابع الشعبي لا سيما أن وسائل "التبليغ" متاحة لديه من خلال الندوات والمهرجانات والمواكب الجامعية في المناسبات الدينية، والمنابر الحسينية وعن طريق المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية والإسهام في الحياة السياسية في ظل نظام يحترم الحريات السياسية والحقوق المدنية وحقوق الإنسان. ومع ذلك وجه الحزب نشاطه في المجالين اللذين كان يعتقد أنهما يستطيعان التأثير في الرأي العام وتعبئته وهما مجال الحوزة العلمية في النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء ومجال الجامعات الرسمية. وحلول ردم الهوة التي كانت قائمة بين طلاب الجامعات الرسمية وطلاب المعاهد الدينية والحوزات العلمية، وكان يهتم بوجه خاص بأساتذة الجامعات والمدرسين والمعلمين وأساتذة الحوزة العلمية. مما يفسر أن النواة الأولى للحزب كانت من الجامعيين والعلماء. إلا أن النظام، ولا سيما في عهد عبد السلام عارف وأخيه عبد الرحمن، ثم في عهد البعث قيَّد الممارسة السياسية وحجر على الحريات السياسية وشن حملات قمع متتالية كانت أشدها على الحركة الإسلامية التي عانت من القمع والحظر والتضييق في جميع العهود. مما دفع الحزب إلى الانتقال إلى الكفاح المسلح أو العمل العسكري، ولكن في ظروف لم يكن الحزب يتوقعها و لم يُعدّ نفسه لمواجهتها.

ومع أن حزب الدعوة ركز على انتقاد تفاصيل العمل المرحلي الذي وضعته حركة الإخوان المسلمين وبخاصة فيما يتعلق بتقديم مرحلة التعريف على مرحلة التكوين، وكذلك حزب التحرير (الإسلامي) في تقديره الخاطئ لمرحلتي التكوين والتفاعل مع الأمة وعمله لاستلام الحكم عن طريق الانقلاب العسكري، ومن دون استكمال مستلزمات المرحلتين السابقتين، فإن حزب الدعوة نفسه وقع في المرحلية التي كان

ينتقدها و لم يستطع أن يتجاوزها وأن يرسم لنفسه خطاباً فكرياً آخر في عملية التغيير يختلف عما وضعه الإخوان المسلمون أو حزب التحرير[١٧] . وإذا كانت السمة الرئيسية للمرحلة الأولى هي السرية والجهاد الفكري، فإن سمات المرحلة الثانية هي بروز الكفاح السياسي وغلبته على جميع أعمال المرحلة وذلك من خلال:

١- كشف "النظام العميل" وتبعيته للمستعمر وفضح سياساته الخارجية والداخلية.

٢- بيان الأفكار الإسلامية بصورة مكثفة لإقامة النظام الإسلامي بديلاً عن النظام الكافر.

٣- تحريك الأمة سياسياً على أوسع نطاق من أجل تحويل المتعاطفين إلى مشاركين والبعيدين إلى متعاطفين[١٨].

المرحلة الثالثة – مرحلة تسلم السلطة وقيادة الأمة :

يتم في هذه المرحلة، بحسب تصور الحزب، بناء الدولة الإسلامية وبناء المجتمع على أساس العقيدة الإسلامية بعد أن يكون الصراع مع السلطة القائمة قد حسم. وهذا ينهي الحزب المرحلة السياسية، مرحلة المعارضة والجهاد (الأصغر) ويتفرغ لشؤون الحكم ونشر الدعوة على أوسع نطاق وتأمين أهل الكتاب (أهل الذمة) على حياهم وممتلكاهم وتقوية الصلات بين أبناء الأمة.

أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة تطبيق أحكام الإسلام ومعها تتحقق الأهداف النهائية التي حددها الدعوة لمسيرها وهي تطبيق الشريعة الإسلامية ومراقبة عملية تنفيذها ودعوة الآخرين إلى تحكيم الإسلام في جميع شؤون الحياة وإيجاد السبل لانطلاق الإنسان المسلم لنشر راية الإسلام في الأرض، وانطلاق المسلمين من القيود التي تعيقهم عن التحرك والجهاد لبناء دولة الإسلام وإعادة المسلمين ودولتهم إلى مركز القيادة على هذه الأرض.

ويبدو واضحاً الطابع النظري لهذه المراحل التي تبدو نوعاً من تصميم مسبق على الواقع أن يستجيب له ويجري بمقتضى إرادة تحقيقه . وفي مقابلة أجراها الباحث مع مسؤول مكتب دمشق لحزب الدعوة الإسلامية، كرر المسؤول الأخ أبو إسراء هذه المراحل التي مرّ ويمرّ بها حزب الدعوة مع إشارة إلى المصاعب التي واجهها الحزب سواء في مرحلة التكوين أم في المرحلة السياسية . وتبقى المرحلتان الثالثة والرابعة على جدول أعمال الحزب الذي أجبرته الظروف على مغادرة ساحة عمله الأساسية فلجأ إلى إدارة عمليات عسكرية من الخارج غالباً ثم من شمال العراق الذي وقع تحت حماية "القوات الدولية"، بنتيجة حرب الخليج الثانية.

أهداف حزب الدعوة الإسلامية :

وضع حزب الدعوة لنفسه أهدافاً مرحلية وأخرى نهائية. ومن الصعب الفصل بين هذين النوعين من الأهداف إذ تتحدد الأهداف المرحلية دائماً لدى الأحزاب الإيديولوجية/ الانقلابية بالهدف النهائي، إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي عند الحركات الإسلامية، وإقامة الاشتراكية عند الأحزاب الشيوعية وإقامة المجتمع العربي الاشتراكي الموحد عند الأحزاب القومية. وكل واحد من الأهداف المرحلية محكوم بالهدف النهائي أولاً وخطوة في الطريق إليه ثانياً. ذلك لأن الهدف النهائي منبثق من النواة المركزية الصلبة للإيديولوجية التي يتبناها الحزب. فنواة الإيديولوجيا الإسلامية هي حاكمية الله وسمو الشريعة وكمالها وثباتها. هذه الأهداف التي تنبثق من نواة الإيديولوجيا هي أساس مشروعية الأحزاب في نظر نفسها وفي نظر مشايعيها، لذلك لا تخضع الأهداف وكذلك الإيديولوجيا لأي نوع من النقد أو المراجعة الفعلية مهما توالت الخيبات والانكسارات ومهما كان الثمن الذي تدفعه هذه الأحزاب باهظاً ومهما كانت درجة عدم الاتساق بين الهدف وإمكانات الواقع. يمكن القول أن الأحزاب الإيديولوجية عامة والإسلامية منها خاصة تعيش حالة هذيان الهدف.

ويمكن تلخيص أهداف حزب الدعوة اليوم بهدفين أساسيين أولهما "إسقاط النظام الكافر" القائم في العراق، وهو الهدف المرحلي الأساسي، وإقامة الدولة الإسلامية وتحقيق حاكمية الله عن طريق ولاية الفقيه، وهو الهدف الاستراتيجي. وقد بينت تجارب الأحزاب السياسية السهولة القصوى التي يتحول فيها الهدف المرحلي إلى هدف استراتيجي يغطي ساحة الوعي ويحتل مركز الاهتمام ومحور الممارسة السياسية التي تتحول إلى ضرب من "سياسة" براغماتية، ذرائعية، في حين ينحل الهدف الاستراتيجي في الإيديولوجيا التعبوية ويتحول إلى مجرد عامل تجييش وتحشيد، وإلى مصدر للمشروعية الذاتية فحسب . ويمكن الوقوف على تفصيلات الهدف المرحلي/ الاستراتيجي من خلال إحدى وثائق الحزب عنوانها: "بيان التفاهم الصادر عن حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق" الذي يبدأ بعرض موجز لما آلت إليه الأوضاع في العراق مبيناً "أن الحياة السياسية في العراق هبطت إلى درجة تكاد لا تصدق، فقد أشاع المتحكمون الإرهاب إلى أن وصلوا إلى جميع الأوساط، وأصبح الإنسان لا يأمن ولا يجد الاستقرار النفسي، سواء أكان قريباً من السلطة أم بعيداً عنها، أو كان في الوظيفة الحكومية أم في العمل الحر، طالباً أو متخرجاً، يريد العمل في السياسة أم يبتعد عنها رجلاً كان أو امرأة .. ولأول مرة في تاريخ العراق يسري الإرهاب بنطاق واسع ليصل إلى العائلات في بيوتها ويصل إلى النساء المصونات .. لقد تفرقت أمتنا وتمزقت وتوغلت في ذلك أكثر مما يطمح إليه المستعمر الكافر، والفرقة بين فئات الأمة واضحة والفجوة بينهم واسعة والسلطات تعمل حسب الخطط التي وضعها المستعمرون، الخطط التي تعمل على فكرة (فرق تسد). "لقد أهدرت ثرواتنا العامة، فأخذ المستعمرون حصة الأسد وسرق الحكام بعضها وبذّروها -بلا حياء- للمتملقين والأنصار ..."[١٩]. ثم يقدم البيان تعريفاً بالحزب قائلاً: "إن دعوتنا الإسلامية دعوة إلى الله .. إلى اتباع كتاب الله عز وجل والسنة الشريفة، وإعطاء العقل الإنساني الذي هو أعظم هبة من الله لمخلوقاته مجاله الأوسع، كما بيّنه الله في كتابه. ندعو إلى انطلاق الإنسان المسلم من قيود التخلف

والتبعية وقيود التحكم الفردي الجاهلي الظالم، ليأخذ هذا الإنسان مكانه تحت الشمس ويبني حضارته المتميزة عن الحضارة الوضيعة السائدة.

ندعو لنبذ الفرقة المذهبية والعنصرية وكل ما يتصل بالتعصب الذميم في جميع المجالات ومع جميع الناس. ندعو للعمل الجاد والتعاون المثمر والحياة الفاضلة. نحارب الظلم والجور وندعو إلى العدل والإنصاف. نكافح الفقر والجهل والمرض وندعو إلى بيت المال الذي يسد حاجة المحتاجين من مأكل وملبس ومسكن وعلاج محققاً بذلك التكافؤ والتوازن الاجتماعيين".

ثم يلتفت البيان إلى تضحية الحزب ومعاناة مجاهديه ويذكر طائفة كبيرة من الشهداء والمعتقلين أبرزهم الشيخ عارف البصري (العالم العامل الحزبي) كما يصفه البيان، ومعه حسين جلوخان ونوري طعمة (معاونا الشهيد أبي عصام في نشاطاته) والسيد عز الدين القبانجي والسيد عماد التبريزي ولعل هؤلاء من قادة الحزب وبعضهم من مؤسسيه كالشيخ عارف البصري. وإلى جانبهم قائمة طويلة ممن يعتبرهم الحزب رسمياً من الشهداء. ويتوجه البيان إلى الفئات التالية:

١- إلى الدعاة أي أعضاء الحزب، يحضهم على الصبر ومواصلة الجهاد.

٢- إلى العاملين في سبيل الله من علماء في النجف والرمادي وكربلاء والموصل والأعظمية وباب الشيخ ومدينة الثورة والكرخ والرصافة والبصرة والناصرية .. وجميع مدن العراق. وإلى المسلمين المنتظمين في مختلف الأحزاب والتنظيمات (الإخوان المسلمين) و(أنصار السنة) يحضهم على خوض الصراع السياسي الفكري مع "عملاء الاستعمار" لأن هذا الصراع "أحد مهمات العاملين في سبيل الله، بل هو من أفضل العبادات". ويدعو إلى التعاون في هذا السبيل فالتعاون "طاعة الله ورسوله" ويحذرهم من أساليب المستعمرين وأذنابهم في تفريق المسلمين بإثارة "الخلافات

المذهبية والعصبيات العرقية" ويدعوهم كذلك إلى الاتحاد وتوسيع رقعة الصراع لتشمل "جميع المدن والقصبات" .

٣- وإلى الفصائل القائمة على أساس القومية والوطنية من عرب وأكراد مؤكداً اعتراف الحزب بالتعدد والاختلاف وضرورة التعارف وفق الآية الكريمة ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ ومؤكداً التزام الحزب "مصلحة الإقليم العراقي وساكنيه" ومحدداً موقفه منهم في قوله "نخاطبكم ونحن ملتزمون بمبدئنا الإسلامي منه نستمد أفكارنا وعلى أسسه نعمل ومن منطلقاته ننطلق وعلى أصوله نهتدي وبقواعده نلتزم وبميزانه نزن الأمور. نقول لكم بصراحة إننا نستنبط من واقع الحياة السياسية أنكم انطلقتم في العمل السياسي من منطلق التحسس بآلام الأمة والعمل ضد الاستعمار الرابض بكلكله على صدر أمتنا، إن جذوركم الإسلامية هي التي دفعتكم إلى هذا المعترك في الأعم والأغلب من أفراد تنظيماتكم. وأن المنضوين تحت لواء مختلف الأحزاب دخلوا هذه الأحزاب للتخلص من الأوضاع السياسية برفع اللواء ضد الآلام التي تعيشها الأمة فالتجأتم بعفوية إلى ما تعتقدون أنه يؤدي إلى ضرب مصالح الاستعمار ولذا فإننا نعتقد أن مقاصدكم أساساً هي مقاصد إنسانية نبيلة ذات جذور إسلامية فطرية صافية. وإننا نعتمد على النقاء الفطري الذي يتصف به أبناء أمتنا ونثق بأنكم ستجيبون نداءنا هذا الذي ندعوكم فيه للالتقاء في ساحة الصراع السياسي مع عملاء الاستعمار الحكام الظالمين في عراقنا الحبيب".

٤- إلى الأكراد في أرض العراق وخارج العراق : يخاطبهم "باسم الإسلام الذي يحمل حزب الدعوة مهمة إعادته إلى الحياة السياسية والاجتماعية لدى المسلمين" ويذكرهم بمواقف علماء الحوزة العلمية الذين حرموا على العراقيين مقاتلة أخوتهم الأكراد في حرب الشمال الدامية (فتوى المرجع السيد محسن الحكيم). ويعرض موقف الحزب من المسألة الكردية بقوله: "نحن نعتقد أن الحل الإسلامي هو الحل الطبيعي لكل

قضاياكم وقضايا سائر القوميات على أساس معاملة القوميات بمستوى واحد ضمن إطار الإسلام، إذ يرفض الإسلام التعصب العرقي والإذلال القومي، كما يرفض تجزئة البلاد وتقطيعها إلى أوصال". وفي ضوء هذا الخطاب يدعوهم إلى العمل المشترك ضد النظام البوليسي العشائري لإسقاطه وإنقاذ الإنسان في العراق من الظلم والقهر والإبادة والمعاملة العرقية والعشائرية التي يترفع عنها الإسلام.

٥- وإلى الشيوعيين والماركسيين الذين ضللهم الفكر الغربي والمفكرون الغربيون الذين تبنوا أفكاراً معادية للدين. ويبين لهؤلاء أن الإسلام يأمر بجهاد الكفار وكافة القوى التي تخدم الاستعمار وبمكافحة الطغاة أينما كانوا. ثم يستتيبهم قائلاً: "إذا أردتم أن تصلوا إلى حقائق معرفة الإسلام فإنه يجب عليكم أن تعودوا إلى أصول الإسلام: كتاب الله، القرآن، والسنة الشريفة، لتجلوا الأفكار الكاملة للسياسة الإسلامية. ونحن نعلن لكم أن الدعوة الإسلامية لا تنخدع بالشعارات التي ترفعها القوى الرأسمالية أحياناً فتغري بها السذّج، ونعتقد أن جمهور الشيوعيين لم يعملوا مع الشيوعية لإلحادها ولا لفكرها المعادي للإسلام وإنما عملوا معها لاعتقادهم أنهم يعملون ضد الاستعمار ويعملون ضد الظلم الاقتصادي الواقع على بلاد المسلمين، ولذا فإن مقومات الدوافع لهذا العمل هي من الفكر الإسلامي المتأصل في النفوس لمكافحة الظلم والتسلط والهيمنة.

ونعلن لكم كذلك أن الدعوة الإسلامية ترفض الإلحاد رفضاً تاماً، لأنه في الإسلام ليس بعد الشرك والإلحاد ذنب. ونحن لا نخلط بين الأمرين، وليس من واجبنا التفتيش عمن هو ملحد ومن هو ليس كذلك، لأن هذا الأمر من اختصاص رب العباد وما علينا إلا الظاهر. والظاهر لدينا أن جمهور الشيوعيين في منطقتنا دخلوا الشيوعية ليس بدافع فكري وعقائدي، وإنما بدافع الأوضاع المعاشة، ولذا فإننا ندعوكم وندعو جميع المواطنين للعمل على مصارعة الظالمين المتحكمين في رقابنا".

٦- إلى جميع الحزبيين العراقيين يبينون لهم أن نظام صدام حسين قد تجاوز أية مشاعر إنسانية في التعامل مع الأحزاب والمنظمات وقد بلغ من جرائم الزمرة الحاكمة في بغداد أن أصدرت حكماً بإعدام كل من ينتمي إلى حزب الدعوة الإسلامية أو يروج لأفكاره المعادية للظلم والتفرقة وسياسات الاستعمار في المنطقة. وزادت هذه الزمرة الحاكمة بأن حكمت حتى بإعدام الذين سبق أن كانت لهم صلة من أي نوع بحزبنا المجاهد ويحثهم على التفتيش عن نقاط الالتقاء مع حزب الدعوة من خلال الأفكار المطروحة في هذا البيان. ويحسن أن نعرض نداء حزب الدعوة إلى أعضاء الأحزاب وأنصارهم في العراق، إذ يعاهدهم الحزب أن يكون ضد الظلم والتبعية وضد الاستعمار دائماً ومع العدالة دائماً ومع الفقراء لإزالة فقرهم ومع ازدهار العراق وتقدمه ورفعة شأنه مناشداً إياهم ألا يعارضوا كفاحه الشعبي ضد المظالم الواقعة على الجميع وضد الظالمين، وألا يعينوا الظالمين عليه في صراعه وألا يفتحوا عيون الحاكم وجواسيسه على نشاطه وأشخاصه، وألا يتبرعوا بالمعلومات عنه لأجهزة القمع البوليسية، وألا يعطوا معلومات عن أعماله الكفاحية وأن يعملوا على تضليل أجهزة التجسس والقمع. ويطلب منهم أن يتعاونوا معه في الأعمال التي تتفق وأهدافهم ويتحملوا تبعة الأعمال التي تقع على الجميع من جراء ذلك. وأن ينشروا المفاهيم التي يطرحها الحزب ويرونها صادقة، وألا يبخلوا في نشر أعمال الحزب التي يرونها صالحة في نشراتهم الحزبية، وأن يشاركوه في تعبئة الجماهير من خلال الشعارات والمفاهيم التي يطرحونها. وأن يشاركوا في تحريك الجماهير عندما يقتضي العمل حركة كفاحية. ولا ينسى البيان، المهاجرين والمهجَّرين الذين فروا بدينهم وكرامتهم ولا الطلاب ورجال الأعمال في الخارج فيدعوهم لتأليف لجان مساندة وجمع التبرعات لأسر الشهداء والمعتقلين، وإصدار النشرات السياسية لنشر الأخبار الداخلية وفضح مظالم النظام وفساده واستنكار أعماله وسياساته. كما يتوجه إلى النقابات والتنظيمات المهنية وإلى العمال والفلاحين والطلاب والمعلمين بالمطالب ذاتها.

وبكلمة يعبر هذا البيان عن رؤية سياسية تعمل على حشد جميع القوى التي يلفها قمع النظام متخطياً مواقفه الإيديولوجية السابقة منها. ففي مرحلة الرسالة والتكوين أفتى المجتهد الأكبر السيد محسن الحكيم بتكفير الشيوعيين وحرَّم الانضمام إلى حزب البعث. وكان الحزب ينظر إلى جميع العلمانيين نظرة ريبة وشك إلى حد تكفيرهم أيضاً، وكانت معركته الأساسية تبدو مع الاتجاهات العلمانية المختلفة "الملحدة" والجاحدة.

أما بعد استيلاء صدام حسين على السلطة وانتهاجه سياسة إلغاء الحياة السياسية والإجهاز على المعارضة وفي مقدمتها المعارضة الإسلامية التي كان حزب البعث الحاكم في العراق منذ ١٩٦٨ يضعها في صف "الرجعية البغيضة التي لا بد من القضاء عليها"، فقد اتجه حزب الدعوة إلى إنتاج رؤية سياسية واقعية تتعارض إلى هذا الحد أو ذاك مع رؤيته الإيديولوجية ولا سيما في موقفه من الحركات والأحزاب والقوى العلمانية. هذه الرؤية السياسية وضعت هدف إسقاط النظام في المركز منها وقدمت تصوراً عما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع ونظام الحكم في العراق بعد إسقاط النظام، يتقاطع مع تصورات كثير من الأحزاب السياسية المعارضة الإسلامية والعلمانية.

ويمكن القول إن الممارسة العملية تكشف على الدوام المسافة بين الممكن والواجب وتعيد إنتاج الفعل السياسي والرؤية السياسية أيضاً على أساس الممكن. فتنزلق الممارسة السياسية من ذروة المبدئية والمعتقدية إلى وهدة الذرائعية/ النفعية أو البراغماتية. ويخرج السياسي "العصري" من جبة الشيخ أو المجتهد التقليدي. ومن أمثلة هذه البراغماتية دعوة البعثيين السائرين في ركاب النظام "مع الظالمين عن غير وعي ولا إدراك لما تجنيه (أيديهم) من أعمال جائرة بصورة مباشرة في حق هذا الإقليم"، إلى أن يعودوا إلى أنفسهم ويتأملوا أوضاعهم، وسيصلون إلى حالة الندم على ما فعلوه إن كانوا صادقين.

هذا الموقف التحشيدي، التجميعي أنتج بالضرورة موقفاً آخر يقبل بنظام حكم يقوم على التعدد والاختلاف ويتم تداول السلطة فيه سلمياً عن طريق الانتخاب ويصرح

قادة الحزب ونشطاؤه بأهم يقبلون بحكم علماني إذا كانت هذه إرادة الشعب من خلال صندوق الاقتراع، على أن يكون لهم حق ممارسة الدعوة وحرية العمل السياسي أسـوة بغيرهم من القوى. وتبدو هذه الصورة بوضوح في البيان المذكور الذي يضع إسـقاط النظام على رأس أولوياته كما أشرنا ويحدد رؤيته لمستقبل الحكم على النحو التالي:

١- إطلاق حرية التنظيم السياسي لخدمة الأمة والمجتمع وفي الأطر المشروعة.

٢- تنظيم انتخابات لوكلاء الشعب أو لنواب الأمة للقيام بعرض المشاكل التي تـرزح تحتها الأمة وللمشاركة في رسم السياسات المختلفة للبلاد ومحاسبة السـلطة علـى أعمالها، وهو ما يلاحظ فيه تذويب الشورى في الديمقراطية.

٣- إفساح المجال لتشكيل مجامع علمية حرة لمختلف فروع المعرفة الاختصاصية العليـا تكون مراجع للناس ترجع إليها. وتطور الوجود الفكري والمادي للأمـة في طريـق الارتقاء والنهوض.

٤- إفساح المجال لإصدار الصحافة التي تخدم مصلحة الأمة وعقيدها وإلغاء الاحتكار في كل صوره وأشكاله ...

٥- تنظيم انتخابات حرة لمجالس البلديات في كل محلة ومدينة كبيرة وفي كل بلدة وقرية وإعطاء هذه المجالس صلاحية واسعة في الخدمات المختلفة والاتجاه نحو اللامركزية في مجال الخدمات.

٦- تنظيم انتخابات حرة لمجالس النقابات والجمعيات المهنية المختلفة.

٧- إفساح المجال لجميع الطاقات لاستعمال وسائل الإعلام وإخضاعها لخدمة مصـالح الأمة وذلك كله مشروط بالقضاء على النظام "القبائلي" الحاكم في العراق.

أما على الصعيد الاقتصادي فيطرح البيان جملة من المسائل المهمة مـن دون أن ينسبها إلى "الاقتصاد الإسلامي" وهي مسائل مستمدة من معاناة الشعب وأزمة المجتمـع منها:

أ- على صعيد الإنفاق :

١- تأمين خدمات الحد الأدنى لحياة الإنسان حياة كريمة.

٢- توفير المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج لكل الأفراد بلا استثناء وذلك بتوفير العمل لكل فرد قادر على العمل. وعلى الدولة أن تنفق على من لا يقدر أن يكفي نفسه وعائلته، ويلاحظ هنا نوع من صياغة معصرنة لمفهوم "بيت المال".

٣- تأمين الأمن الغذائي للبلاد بالتنمية الزراعية.

٤- الخلاص من التبعية العسكرية بإنشاء صناعات عسكرية بالاتفاق مع الدول المحررة من الاستعمار.

٥- الإنفاق على التنمية الصناعية والدخول الحقيقي في عالم الصناعة.

٦- إعمار البلاد بالطرق والجسور والمطارات والسكك والموانئ والسدود وقنوات الري.

ب- على صعيد المواد الأولية وخاصة النفط :

١- السعي للاكتفاء الذاتي من ناحية علمية وعملية لعمليات استكشاف النفط واستخراجه وتسويقه وتصنيعه.

٢- استخراج النفط تحدده حاجة البلاد إلى الأموال من البيع وإلى السلع من التصنيع والابتعاد عن السياسة الحالية التي تتبع حاجة السوق الرأسمالية.

٣- استعمال النفط أداة سياسية لضرب النفوذ الاستعماري في العالم الإسلامي وأداة للحصول على أسرار الصناعة التي تحتاج إليها التنمية الصناعية.

٤- الاتجاه نحو تحويل المواد الخام إلى سلع وتسويقها.

٥- الاتجاه نحو التعمق والتوسع بصناعة البتروكيمياويات والحصول على أسرار هذه الصناعة بإيجاد مراكز علمية متدربة وفعالة.

٦- إيجاد صناعات تعتمد على مادة الكبريت الخام وعدم الاقتصار على تصدير خام الكبريت.

٧- إيجاد صناعات لاستغلال الرمال العراقية الغنية بمادة السلكون التقنية.

٨- إيجاد صناعات لتصنيع مواد الفوسفات الخام.

٩- التوسع بصناعة الأسمدة التي تعتمد على الفوسفات والكبريت.

جـ- ثم يتحدث البيان عن تنمية الثروة الزراعية الحيوانية والنباتية وعن التنمية الصناعية وعن التجارة الداخلية والخارجية. ويدعو في هذا المجال الأخير إلى تحرير التجارة، ومراقبة الأسواق وخفض الضرائب ودعم بعض المواد الغذائية والبحث عن أسواق لتصريف الإنتاج المحلي. ويتطرق كذلك إلى "آفاق السياسة الداخلية" وإلى السياسة التعليمية والسياسة العسكرية و"آفاق السياسة الخارجية".

ما يلفت النظر في السياسة التعليمية التي يقترحها البيان/ البرنامج هو الطابع العلماني العصري للتعليم من غير إهمال التعليم الديني والجانب الروحي. أما في مجال السياسة الخارجية فيربط البرنامج السياسة الخارجية بمتطلبات السياسة الداخلية ومصالح البلاد في كل الأمور وإلغاء التبعية السياسية والفكرية والاقتصادية والعسكرية وغيرها "للاستعمار الكافر".

وتحتل قضية فلسطين موقعاً مركزياً في "السياسة خارجية" إلى جانب العلاقة مع إيران . ولا يذكر البيان شيئاً حول وحدة العرب أو تضامن دولهم، بل يدرج الدول العربية في عداد الدول الإسلامية(*).

الشورى وولاية الفقيه :

يتبنى حزب الدعوة الإسلامية مفهوم الشورى أساساً لنظام الحكم "الإسلامي" الذي ينشده، وحزب الدعوة كغيره من الأحزاب والحركات الإسلامية لا يقدم تصوراً واضحاً عن تعيين مفهوم الشورى في نظام سياسي. ربما لأن هذا المفهوم لم يتعين في التاريخ الإسلامي بشكل مستقر أو مؤسساتي، ويخضع اليوم لتأويلات شتى

بعضها يجعله قريباً من مفهوم النظام البرلماني أو مطابقاً له. وبرنامج أو رؤية الحزب لمستقبل العراق القريب التي عرضنا لها في الصفحات السابقة لا تستنفذ برنامج الحزب الاستراتيجي الذي تعد الشورى ركناً أساسياً من أركانه، وقد كتب في ذلك السيد محمد باقر الصدر يقول: "من الواضح أن مسألة الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً. وبكلمة أخرى إن الشورى في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم، فيصبح للأمة حق إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الأساس فإن أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية"(٢٠).

ليس ثمة شكل محدد للشورى في تصور حزب الدعوة لنظام الحكم الإسلامي. ويضعها السيد الصدر في دائرة الجواز وليس في دائرة الوجوب ويترك أمر تعيينها للأمة تختار ما يتفق ومصلحتها من أشكال الشورى. بيد أن الحزب يضع شروطاً لهذا الاختيار على لسان السيد الصدر نفسه أهمها:

١- أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعية الإسلامية.

٢- أن يراعى في ذلك مصلحة الإسلام باعتباره دعوة عالمية.

٣- أن يتفق ذلك مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمة لها جانبها الرسالي والمادي.

وإذا كانت الشورى جائزة في غيبة الإمام، فهل هي جائزة بحضور نائبه أو وكيله "الفقيه" ؟

أشرنا في بداية هذا البحث إلى تطور نظرية ولاية الفقيه لدى الشيعة في إيران. ومع قيام الثورة الإسلامية في إيران تعينت هذه النظرية واقعياً في ولاية آية الله الخميني. ويبدو أن السيد الصدر قام بتعديل نظريته في الحكم على أساس الشورى إلى صيغة تجمع بين الشورى وولاية الفقيه. غير أن الحزب اليوم يأخذ بنظرية ولاية الفقيه اتساقاً مع

مواقف الشيعة من دون أن يبطل القول بالشورى لأن ذلك غير ممكن شرعياً لورود النص عليها في القرآن الكريم وفي السنة النبوية.

ويبدو أن القول الفصل في هذه المسألة مرجأً في الظروف التي يمر بها الحزب إذ باتت المسألة الملحة هي إسقاط نظام صدام حسين عن طريق تحالف عريض يضم قوى إسلامية مختلفة وقوى قومية وماركسية وليبرالية وديمقراطية وكردية .. وهو ما يحتم على حزب الدعوة أن يصوغ رؤية جديدة للحكم لا تعارضها كلياً، إن لم نقل تلتقي عليها مختلف القوى . لذلك عادت أدبيات الحزب إلى التركيز على الشورى والانتخاب المباشر الحر الذي هو حجر الزاوية في النظام المطلوب إنشاؤه على أنقاض النظام الدكتاتوري القائم. وربما كان وراء هذه المرونة في مسألتي الشورى وولاية الفقيه رؤية خاصة للدولة على أنها "دولة فكرية، ترتكز في وحدتها السياسية على وحدة فكرية معينة هي رسالة الإسلام التي لا تعترف لنفسها بأية حدود إلا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة للتطبيق في أوسع مدى إنساني ممكن"[٢١] . وفي ضوء هذا التصور للدولة تتعين وظائفها على النحو التالي :

١- بيان الأحكام والقوانين التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.
٢- وضع التفاصيل القانونية التي تطبق فيها أحكام الشريعة في ضوء الظروف بحيث يتكون من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لمدة معينة.
٣- تطبيق أحكام الشريعة، الدستور، والتعاليم المستنبطة منها على الأمة.
٤- الفصل بين الخصومات بين الأفراد -فيما بينهم- أو بينهم وبين الحاكم على ضوء الأحكام والتعاليم الدينية[٢٢].

الموقف من المجتمع :

هذه الرؤية السياسية المرنة إلى الدولة ونظام الحكم تتسق مع رؤية حزب الدعوة إلى المجتمع. فبخلاف الجماعات الإسلامية الراديكالية التكفيرية ونصف التكفيرية التي

ترى في المجتمع المعاصر في بلدانها مجتمعاً جاهلياً، تقول بتكفيره وتكفير دولته القائمة على السواء وتدعو إلى الهجرة أو الانفصال عنه (مبدأ المفاصلة) يرى حزب الدعوة الإسلامية:

١- أنه لا يمكن اعتبار المجتمع المعاش مجتمعاً جاهلياً لأن أفراده مسلمون وبعض أعرافه وتقاليده ومثله وقيمه وبعض قوانينه إسلامية. أما العلاقات غير الإسلامية الموجودة في المجتمعات الإسلامية فهي إما فرضت من قبل المستعمر أو وجدت بسبب الجهل، أو جاءت انبهاراً وتقليداً للحضارة الغربية المادية.

٢- من ناحية أخرى لا يمكن اعتبار المجتمع إسلامياً بسبب تأثر الكثير من أفراده بالفكر المادي، ولأن الإسلام لا يسود علاقات هذا المجتمع.

٣- بناء على ذلك فإن هذا المجتمع هو مجتمع مختلط ومائع حيث أفراده مسلمون متأثرون بالفكر المادي وعلاقات التقليد والميوعة والعلاقات الجاهلية المفروضة من الكفار تطغى على باقي العلاقات الإسلامية(٢٣).

وتتردد في فكر حزب الدعوة أقوال كثيرة حول المجتمع الإسلامي، تعيِّن حدوده، وتبين خصائصه في ضوء منهج الحزب في ما يسميه "التفكير الإسلامي" الذي من أهم خصائصه :

١- الربانية : وتعني أن يكون التفكير السياسي منسجماً مع المنهج الرباني لتفسير الوجود والحياة، القائم على أساس الإيمان بعقيدة التوحيد التي تمثل المحور المركزي في التفكير الإسلامي . هذه السمة تستدعي سمة ثانية استدعاء ضرورياً هي.

٢- الجماعية التي تتضح من طبيعة التصور الإسلامي في رسم قواعد التخطيط لبناء العلاقات الإنسانية في المجتمع الإسلامي القائم على أن المسلمين أمة واحدة مهما تعدد الأفراد وتباينت الشعوب واختلفت اللغات والألوان.

فالمجتمع الإسلامي مجتمع إنساني يقوم على أساس التعاون والتكامل الاجتماعي من خلال الممارسة الواعية والصحيحة للمسؤولية الإسلامية المتوازنة بين الفرد

والمجتمع[٢٤]. وهاتان السمتان، الربانية والجماعية تعبران عن رؤية كلية لمجتمع توحده العقيدة التي تبدو في ظلها الفروق والاختلافات والتعارضات كلها ثانوية تحل في نطاق العلاقة التكافلية أو التضامنية/ التكاملية بين المجتمع الموحد ودولته العادلة. ذلك لأن مسؤولية التفكير السياسي الجماعي في ظل الإسلام ستتوزع على كل أفراد الأمة، فلكلٍ دوره الذي يتناسب مع مكانته وإمكانياته في الحياة، وبذلك تحصل حالة التلاحم التام والتماسك الوثيق بين الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

٣- الواقعية التي تعني الاعتراف بواقعية الموضوع الذي يتعامل معه الفكر الإسلامي وهي واقعية تبعده عن الأوهام الذاتية والنزعات الأنانية.

في ضوء هذه الرؤية المرنة أو المتسامحة التي تقول بجاهلية المجتمع وتكفيره والانفصال عنه بالتالي، ولا بإسلاميته فتقبله على ما هو عليه فتسقط بالتالي دعوتهما إلى تغييره، حدد حزب الدعوة موقفه من مختلف القوى والأحزاب السياسية العاملة في العراق، ولا سيما الإسلامية منها، وبيَّن نقاط الالتقاء والتقاطع التي تفرض عليها جميعاً نوعاً من التعاضد والتآزر لإخراج "الأمة" مما تردت فيه. ومن هذه النقاط :

١- الأهداف المشتركة كالسعي إلى رضوان الله وتطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية واتخاذ الإسلام منهجاً للحياة.

٢- ضرورة التزام الأفراد أحكام الشريعة الإسلامية.

٣- الإيمان بالرابطة العقائدية الفكرية.

٤- الإيمان بالعمل الجماعي.

٥- نظرة اعداء الإسلام نظرة عدائية مشتركة لا تفرق بين حزب إسلامي وآخر[٢٥].

ومع ذلك أيضاً حرص حزب الدعوة على تجنب كل ما من شأنه أن يثير النعرات الطائفية أو المذهبية فقد دعا إلى إلغاء الطائفية والمذهبية في الحياة السياسية، وضمن للفرد حريته في اعتناق أية فكرة أو معتقد، والحق في ممارسة الشعائر الدينية والطقوس العبادية ودعا صراحة إلى :

١- تشجيع الأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية من أجل توحيد المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

٢- التزاور والتعارف بين أهل المذاهب الإسلامية.

٣- التعاون ضمن نقاط الالتقاء المشتركة التي أشرنا إليها.

٤- القيام بأعمال سياسية واجتماعية مشتركة بين التجمعات السياسية ذات الانتماءات المذهبية المختلفة.

ويبتعد الحزب في تحديد هويته عن توكيد طابعه الشيعي حرصاً على تجاوز التفرقة المذهبية ورغبة في العمل على إزالة الحواجز النفسية بين المسلمين باطلاع كل مذهب على أفكار المذاهب الأخرى. وثمة سوابق سياسية في الدعوة إلى وحدة المسلمين السنة والشيعة لمواجهة الخطر الغربي ثم للوقوف في وجه المستعمرين البريطانيين ثم لمقاومة النظام الدكتاتوري الحاكم. لا سيما أن سياسات المستعمرين كانت ترتكز على مبدأ التفريق بين مكونات المجتمع العراقي وتعمل على إثارة التناقضات الدينية والمذهبية والعشائرية والإثنية.

المسألة الكردية :

يقوم موقف حزب الدعوة من المسألة الكردية على أساس التمسك بوحدة العراق أرضاً وشعباً مع الاعتراف بظلامة الأكراد وحقوقهم الإنسانية. وقد سبقت الإشارة إلى ما جاء في بيان التفاهم وفي البرنامج. فقد اعتبر البرنامج السياسي أن من أهم مسؤوليات الحكومة المقبلة ضمان حقوق المواطنة دستورياً لأبناء الأقليات القومية والدينية .. وضمان حقوقهم في المشاركة السياسية والانتخابات وتخصيص مقاعد لهم في المجلس الوطني تتناسب مع حجمهم السكاني وضمان حرية العبادة والطقوس الدينية، فضلاً عن حماية الحقوق الثقافية والتعليمية ومنع ممارسة أي اضطهاد سياسي أو ديني أو عنصري. وعلى الرغم من تعاطف حزب الدعوة مع الأكراد خاصة فإنه لم

يقر مطالبتهم بالاستقلال وإقامة دولة قومية مستقلة، وغاية ما يقبل به الحزب في هـذا الصدد هو تمكين الأكراد من حقهم في الحكم الذاتي على أساس وحدة العراق أرضاً ودولة وشعباً. كما أقر حقهم في ممارسة ثقافتهم ولغتهم، وضمن لهم برنامجياً الحق في المشاركة السياسية في النظام السياسي ومؤسسات الدولة، وإلغاء سياسة التمييز العنصري. وإطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين ووضع خطة لإعادة إعمار كردستان.

إلا أن المسألة الكردية ازدادت تعقيداً بعد حرب الخليج الثانية ونمو النزعات الانفصالية في الحركة الكردية وإعلانها عن إقامة حكم ذاتي في مناطق الشمال تحت حماية "قوات التحالف الدولي". وقد بيَّن لنا الأخ أبو إسراء في مقابلة معه سياسة الحزب من المسألة الكردية في الوقت الحاضر قائلاً: "تاريخياً، كنا نشعر بظلامة الشعب الكردي من الحكومات المتعاقبة التي كانت تتعامل معه في بعض مفاصل الحكم تعاملاً قومياً عنصرياً ليس قومياً معتدلاً وإنما شوفينياً. في بعض الأحيان ظلم الأكراد ظلماً شديداً وكانوا يعانون من التخلف وعدم المساواة مع بقية أبناء الشعب العراقي. وليس أبناء الجنوب أحسن حالاً، لأن الحكم في العراق أخذ طابعاً طائفياً مع الأسف فكان يتعامل قومياً مع الأكراد ومذهبياً مع أبناء الجنوب. ونحن نرى للأكراد حقوقاً متساوية مع بقية أبناء الشعب العراقي في إطار المواطنة، لأن الدولة التي في إطارها عرب وأتراك وتركمان وآشوريون مسيحيون وأكراد .. ينبغي أن توجد فيها قوانين تمنح الجميع حقوقاً متساوية. من هذا المنطلق نحترم حقوق الشعب الكردي المسلم وكنا ندافع عنهم كثيراً وكان علماء الشيعة يتخذون موقف الدفاع والمحاماة عن الحركة الكردية حتى أن العلماء كانوا يحرمون قتال الأكراد. أما اليوم فقد خرجت القضية الكردية من كونها مجرد قضية إنسانية، حقوقية، لأنها أصبحت قضية سياسية وسط مداخلات إقليمية ودولية، وفي ظل أوضاع صعبة يمر بها العراق بعد المغامرة التي قام بها صدام حسين، وفي ظل الحصار والقرارات الدولية الجائرة، وما يمكن أن يترتب عليها من محاولات تقسيم العراق ومن

محاولات السيطرة والهيمنة الأمريكية على المنطقة والتحكم بمقدرات العراق .. لذلك نحن نرفض اليوم حتى فكرة الحكم الذاتي ونريد أن يتساوى العرب والأكراد في العراق. لنا ما لهم وعلينا ما عليهم. في فترة من الفترات لاحظنا أن مسألة الحكم الذاتي لا تخرج الأكراد من كيان الدولة العراقية بل تمنحهم حقوقاً وترفع عنهم الظلم لذلك وافقنا عليها. أما اليوم فإن الحكم الذاتي يذهب باتجاه إنشاء كيان مستقل للأكراد يخرجهم من كيان الدولة. إن منطلقنا في رفض مطالب الأكراد أو غير الأكراد في تأسيس كيان سياسي مستقل هو أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى وهذا يعني أن تجزئة الدول تضعف جبهة المقاومة في المنطقة ضد الغزو الخارجي ويترتب على ذلك أيضاً تدخلات دولية تخلق لنا مشكلات ليست في مصلحة شعوبنا .. فنحن نرفض كل عملية تقسيم لأي بلد من بلدان المنطقة ونعتقد أن فتح باب التقسيم لا يقف عند حد . وإعطاء الأكراد كياناً سياسياً مستقلاً يفتح الباب لعملية تقسيم لا حدود لها تشمل تركيا وسورية وإيران والأردن .. والحركة الكردية القائمة، تفاعلت، للأسف، مع العامل الخارجي أكثر من تفاعلها مع المحيط الإقليمي . إن الدولة الكردية التي يسعى بعضهم إلى إقامتها ستكون إسرائيل ثانية . لذلك عارضنا المشاريع التي طرحت في إطار المعارضة بوضوح وبدون مجاملة حتى مع الأكراد أنفسهم . واختلفنا مع المؤتمر الوطني لأسباب عدة أهمها أنه مرتبط بأمريكا ولأنه يريد إنشاء فيدرالية كردية، وانسحبنا من المؤتمر من البداية، منذ اليوم الأول. وعندما عاد الوفد إلى إيران (وفد الحزب) وقمنا بتقويم النتائج قررنا تجميد العلاقة مع المؤتمر . ولما لم يستجيبوا لموقفنا قررنا الانسحاب من "المؤتمر"، وفي ظل تشابك المفاهيم تحولت في المؤتمر القضية العراقية إلى جزء من القضية الكردية وليس العكس . وبات بعض الأخوة الأكراد يتحدثون بلغة: "قلنا في كردستان وقالوا في العراق" وباتت لغة التداول اليومي لغة انفصالية، انعزالية . ونحن نقف ضد كل حالة تقسيمية سواء في الشمال أم في الجنوب(٢٦).

المجلس الإسلامي الأعلى :

في نطاق رؤية الحزب لضرورة تعاون القوى الإسلامية في العراق، في ضوء نقاط اللقاء التي تجمع بينها، دعا الحزب إلى قيام حالة تحالفية مؤسسية تجسدت في فكرة إنشاء "المجلس الإسلامي الأعلى". وهذه الفكرة، وفق ما ذكره أبو إسراء، هي فكرة حزب الدعوة التي انطلقت من واقع قوة النظام الحاكم وعجز كل قوة على حده عن مواجهته، ناهيك عن إسقاطه، فكان لا بد من إنتاج حالة إسلامية موحدة تنفتح من ثم على القوى الأخرى القومية والديمقراطية والكردية . وكان يراد من المجلس الأعلى أن يكون إطاراً يجمع الحركات الإسلامية والشخصيات العاملة في الحقل العام . وتم تأسيس المجلس على هذا الأساس . وكان مسؤول المكتب التنفيذي من حزب الدعوة. وكان السيد محمد باقر الحكيم ناطقاً رسمياً باسم المجلس أما رئيسه فكان السيد محمود الهاشم . لكن المجلس لم يتحرك في هذا الاتجاه الذي كان يرغب فيه حزب الدعوة . الذي يرى نفسه أقوى الأحزاب الإسلامية في العراق وأكثرها انتشاراً ونفوذاً، بل إنه هو الحزب وإن جميع العلماء العراقيين كانوا خط الشهيد الصدر أي كانوا من حزب الدعوة. وعلى الرغم من محاولات الحزب دفع المجلس الأعلى في اتجاهه وتعديل مسيرته وفق ذلك، فإن المجلس الأعلى .. أراد أن يتحول إلى حزب يضم بقية الأحزاب أي يذيبها في كيانه. وعندما لم يتمكن حزب الدعوة من السيطرة على المجلس وعلى النظام الداخلي بسبب ملابسات تتعلق بالأطراف المشاركة من جهة وبطبيعة العلاقة القائمة بين المجلس والثورة الإسلامية" في إيران من جهة أخرى، أعلن حزب الدعوة انسحابه من المجلس . والمجلس اليوم حزب كغيره من الأحزاب الموجودة في الساحة العراقية. وله تمثيل مستقل في مشاريع المعارضة العراقية وفي لجنة العمل المشترك، وفي المؤتمر الوطني. وهو لا يحتوي في داخله أي حزب إسلامي سواء حزب الدعوة أم غيره، بل هو مجموعة من الشخصيات يرأسها السيد الحكيم (محمد باقر الحكيم). ويقوم بين حزب الدعوة والمجلس الأعلى نوع من التعاون والتنسيق الثنائي، ضمن المعارضة العراقية.

البنية التنظيمية :

لم يتمكن الباحث من الوقوف على وثيقة حزبية، نظام داخلي أو لائحة داخلية أو دراسة تنظيمية تتحدث عن بنية الحزب التنظيمية . والبناء التنظيمي للحزب يكتنفه الغموض ليس بسبب قلة الوثائق فحسب، بل بسبب السرية التي فرضت عليه، وربما اختارها في المرحلة الأولى من نشاطه. إلا أن السرية من جهة، وحملات القمع والتنكيل التي تعرض لها الحزب، وصولاً إلى قرار حظره والحكم بإعدام كل من ينتسب إليه أو كان على علاقة به، من جهة ثانية وظروف الهجرة والتهجير القسري التي عاناها الحزب منذ ١٩٦٨ من جهة ثالثة تحول مجتمعة دون معرفة وثيقة ببناء الحزب التنظيمي وطابع علاقاته الداخلية وبنية هيئاته القيادية ومؤسساته . إلا أن الثابت أنّه كغيره من الأحزاب والحركات الإسلامية يتوفر على بنية هرمية، يقع المؤتمر في ذروتها والحلقات الحزبية القاعدية في قاعدتها. كما يقوم على مبدأ الالتزام والطاعة وفق ما عرضناه حول الشخصية الإسلامية أو شخصية الداعية. وللطاعة في الحركات الإسلامية معنى مزدوج: ديني أو عقيدي وتنظيمي أو عملي في الوقت ذاته. وطاعة القائد في جميع المستويات التنظيمية مرتبطة بمبدأ الأعلمية الذي سبقت الإشارة إليه. فالتفاضل بين أعضاء الحزب هو تفاضل في الكفاية العلمية وفي المناقبية في الوقت ذاته. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى الدور المركزي للمرجع الديني الذي كان ولا يزال يمثله، رمزياً، السيد محمد باقر الصدر، أحد أبرز مؤسسي الحزب وكان معه حسن شبر وطالب الرفاعي وعبد الصاحب دخيل والشيخ عارف البصري . وقد كان السيد الصدر المنظر الأساسي للحزب، ولا يزال الحزب يأخذ بآرائه وأفكاره إلى اليوم، وقد تصدى السيد الصدر للمرجعية وكان من المراجع المقلّدين في العراق . إلى جانب كونه منظراً تصدى لمجادلة النظريات السياسية الليبرالية والماركسية لا سيما في كتابيه المهمين "فلسفتنا" و"اقتصادنا". ويذكر أبو إسراء أن من بين أعضاء الحلقة المؤسسة التي التفت حول السيد

الصدر كان السيد مهدي الحكيم ابن السيد محسن الحكيم المرجع الديني الأكبر في العراق، وكذلك أخو السيد محمد باقر الصدر.

ومما استطعنا الحصول عليه من معلومات حول التنظيم، وترجع قلتها إلى التزام السرية بسبب وجود بعض الكوادر في العراق أو بسبب ملاحقة النظام العراقي لقادة الحزب وكوادره، يمكن إيضاح الصورة التالية عن بنية الحزب التنظيمية :

١- المؤتمر وهو أعلى هيئة في الحزب وهو الذي يقرر سياسة الحزب ويعدل نظامه الداخلي عند الحاجة إلى ذلك، ويعدل كذلك الخط النظري أو الفكري للحزب وينتخب القيادة، ويحاسبها ويعين المكاتب المساعدة.

وقد عقد المؤتمر التأسيسي الأول للحزب في كربلاء عام ١٩٥٩ وحضره ثمانية أعضاء، هم(٢٧) على الأرجح الحلقة المؤسسة التي مر ذكر أعضائها. وعقد الحزب مؤتمرات سرية قليلة في المرحلة الأولى (مرحلة الرسالة) منها مؤتمر في مكة وآخر في الكويت ومؤتمرات أخرى في العراق . وقد وضع أول مؤتمر عقد في المهجر ضوابط لمن يحق له حضور المؤتمر وهي ضوابط تتعلق بالعمر الحزبي والدرجة الحزبية وممارسة القيادة في المستويات الأدنى .. ويعقد المؤتمر، حسب النظام الداخلي، دورياً كل سنتين.

٢- القيادة تنتخب من المؤتمر. وينتخب المؤتمر إلى جانبها لجنة التقويم والانضباط.

٣- المكتب السياسي تنتخبه القيادة، وتنتخب إلى جانبه المكتب العسكري والمكتب التنظيمي.

٤- قيادات المناطق تسميها القيادة.

٥- المنظمات القاعدية.

٦- العضوية . وهناك في العضوية ثلاث مستويات أساسية أولها في القاعدة الداعية ويليه المسؤول ثم الكادر. الداعية هو عضو الحلقة التنظيمية القاعدية أو (الخلية). أما المسؤول فهو الذي يشرف على الحلقات التنظيمية ولكنه لم يصل من حيث عمره

الحزبي ومدة إشرافه على الحلقات التنظيمية إلى الحد المطلوب. والكادر هو الذي توافرت له شروط العمر الحزبي ومدة كافية من الإشراف على حلقات أو لجان تنظيمية. وهو الذي يحق له الترشيح إلى عضوية المؤتمر فأعضاء المؤتمر ينتخبون من أعضاء الكادر فحسب.

وتجدر الإشارة إلى أن ازدواجية مفهوم الطاعة الديني والحزبي تترك لعضو الحزب هامشاً من الحرية في تنفيذ بعض قرارات الحزب أو عدم تنفيذها وفق رأي المرجع الديني الذي يقلده الحزبي إذ لا يفرض الحزب على أعضائه تقليد مرجع معين. ففي العمليات الاستشهادية مثلاً هناك مراجع تجيزها وأخرى لا تجيزها، والمكلف بعملية استشهادية إذا كان يقلد مرجعاً لا يجيز ذلك لا يحق له القيام بالعملية فينسحب منها ليحل محله عضو آخر يجيز مرجعه الديني القيام بمثل هذه العمليات وهكذا. والتقليد عند الشيعة الإمامية لا يجوز إلا للمجتهد الحي. أي أن المؤمن يقلّد أي يتّبع مرجعاً حياً، وإذا أراد أن يبقى على تقليد مرجع متوفى يجب عليه الحصول على إجازة مرجع حي بشرط أن يكون هذا المرجع من أعلم المراجع حتى يستطيع إعطاءه إجازة في تقليد المرجع المتوفى. فالغالبية العظمى من مقلدي السيد باقر الصدر انتقلوا إلى تقليد مقلَّدين آخرين وظل عدد قليل من الدعاة يقلدون الصدر أو الخميني أو غيرهما من المجتهدين المتوفين.

سيرورة تصور حزب الدعوة :

اختلفت الأقوال، كما أشرنا في تاريخ تأسيس الحزب فمنها ما ذهب إلى أنه تأسس عام ١٩٥٧ ومنها ما دفعه إلى ١٩٥٨، أو إلى نهاية الستينات (حنا بطاطو) أو إلى ١٩٧٧ (عبد الله النفيسي)، وكذلك في تاريخ انعقاد مؤتمره التأسيسي الأول. فقد ذكر أحد قياديي الحزب أن المؤتمر الأول التأسيسي عقد في عام ١٩٥٩ في كربلاء وحضره

ثمانية أشخاص. أما جريدة المجاهد فتذكر أن المؤتمر الأول عقد برئاسة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر في كربلاء عام ١٩٥٧ وحضره نخبة من الدعاة الأوائل(٢٨).

والأرجح ما ذكره القيادي المشار إليه. ولا يمكن عزل نشوء حزب الدعوة عن الحركة الإسلامية بوجه عام وعن نشاط "جمعية العلماء" التي تأسست عام ١٩٥٨ وكان للإمام الصدر، مؤسس حزب الدعوة، دور رئيس في تأسيسها(٢٩). فقد تأسست منذ أواسط الخمسينات عدة منظمات إسلامية منها منظمة "الشباب المسلم" (تأسست عام ١٩٥٥) التي انضم معظم أعضائها إلى حزب الدعوة، وجمعية "شباب العقيدة والإيمان" وهي جماعة إسلامية من شباب التجار والكسبة تأسست في النجف عام ١٩٥٧ . وكانت لها ندوة إسلامية تربوية في جامع الهندي ثم في جامع الأنصاري، وكان أعضاؤها وراء المحاضرات التي يلقيها العلامة السيد محمد النوري في بيت بعض التجار. ومنظمة العقائديين المسلمين تأسست قبل عهد عبد الكريم قاسم وكان لها امتدادات في مناطق العراق.

وكان الطابع العام لنشاط الحركة الإسلامية هو طابع الدعوة والإرشاد والتربية و"بناء الشخصية الإسلامية" لجعل الإسلام منهجاً في الحياة في مواجهة الشيوعيين والقوميين على اختلافهم ولا سيما البعثيين والقوميين العرب. وكان هذا النشاط الدعوي/ التربوي يهدف إلى إعادة إنتاج مركزية الموقف السياسي الإسلامي/ الشيعي في إطار المرجعية الدينية في مواجهة محاولات الحكومات المتعاقبة إقصاءها وتهميشها من جهة وفي مواجهة انقسام الشيعة أنفسهم بين مؤيدين للحركة الإسلامية التي كان يتصدرها بوجه خاص السيد محسن الحكيم ثم السيد الصدر، ومؤيدين للأحزاب العلمانية، الحزب الشيوعي والأحزاب القومية، لا سيما بعد انتشار التعليم العلماني وتنامي ظاهرة هجرة الريفيين إلى بغداد خاصة وإلى المدن الأخرى جراء ازدهار التجارة وزيادة الطلب على منتوجات الفلاحين، وجراء التغيرات التي أصابت البنية العشائرية مع تحول "الشيوخ" إلى ملاكين كبار. ولعل تأسيس حزب سياسي إسلامي "عصري" كنت

محاولة لمجاراة التغيرات التي أصابت المجتمع ونسجاً على منوال حزب الإخوان المسلمين وحزب التحرير السنيين اللذين كان لهما بعض النشاط في بغداد.

لم تعد الأوضاع الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية تسمح بثورات عشائرية كتلك التي عرفها العراق بين الحربين وقامت المرجعية الدينية بدور أساسي فيها وكانت في جملتها معادية للاستعمار البريطاني. وذلك بفعل تغير العلاقة بين رجال العشائر وشيوخهم الذين صاروا "إقطاعيين" ونزوح عدد كبير من الفلاحين الفقراء إلى بغداد والبصرة هرباً من البؤس والاضطهاد ليتحولوا إلى رصيد للحركة السياسية المدنية/ العلمانية أو إلى احتياطي لها. وسوف يُكوِّن هؤلاء جزءاً من الحركة الشعبية الناصرية التي عززت في أوساط الشيعة انقساماً آخر بين الشيعة العرب وغير العرب ولا سيما الإيرانيين في ظل سياسة الشاه الموالية للغرب ولا سيما بعد إخفاق ثورة مصدق عام ١٩٥٣.

وكان لسياسة عبد الكريم قاسم الذي حاول إقصاء الدين عن السياسة ومحاباته للشيوعيين في مواجهة القوميين أثر واضح في معارضة المرجعيات الدينية لسياسته وخاصة بعد الإصلاح الزراعي الذي أجهز على ما تبقى من علاقة بين الفلاحين الذين كانوا رجال عشائر وشيوخهم الإقطاعيين. وكان يقابل هذا التراخي في العلاقات العشائرية تراخ في علاقة جمهور الشيعة بالمرجعيات الدينية عامة وقد أفاد الشيوعون خاصة من هذه الأوضاع الجديدة فتغلغلوا في صفوف الشيعة في الجنوب والوسط وفي صفوف الأكراد أيضاً، وهذا ما أثار المرجعيات الدينية عامة و"الحلقة التأسيسية لحزب الدعوة خاصة فنشطت لمواجهة المد الشيوعي التي رأت أن عملية التغيير الواجبة شرعياً لا بد أن تبدأ بالتغيير الفكري العقائدي بوصفه مقدمة لازمة لتغيير المجتمع إذ لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. وكان من البديهي أن يتجه جهد المؤسسين إلى طلاب الحوزة العلمية حيث تدرس العلوم

الدينية وإلى طلاب الجامعة وإلى المعلمين والمدرسين، لذلك كانت الكتلة الأساسية لحزب الدعوة من الفئات الوسطى التي برزت منذ أوائل الخمسينات على مقدمة المسرح السياسي.

وإذ بدأ نفوذ الشيوعيين يتراجع إثر استيلاء حزب البعث على السلطة عام ١٩٦٣، فإن ذلك لم يكن في مصلحة الحركة الإسلامية لأن حكومة البعث وضعت في مقدمة مهماتها "القضاء على الرجعية" و لم تكن تعني بذلك سوى الحركة الإسلامية السنية والشيعية على السواء. و لم يكن انقلاب عبد السلام عارف في مصلحة الحركة الإسلامية كذلك إذ يأخذ عليه الشيعة موقفه المذهبي المناوئ للشيعة بوجه عام، مع أنه لم يكن يميل إلى استعداء الحركة الإسلامية والمرجعيات الدينية، وكذلك أخوه عبد الرحمن عارف. ومع ذلك حقق حزب الدعوة كما ذكر لنا أحد قادته انتشاراً في مدن العتبات المقدسة وفي الحوزات العلمية، وفي الجامعة وفي أوساط الأساتذة والمدرسين والمعلمين وكان نشاطه سرياً للغاية حتى عام ١٩٧٢ حين اعتقل أول عضو قيادي وقتل تحت التعذيب. ومنذ ذلك الحين بدأت أجهزة الأمن بالبحث عن نشاط الحزب الذي لم يكن لديها حتى ذلك الوقت أية معلومات عنه. وكان خصومه يطلقون عليه اسم حزب "الفاطميين" تارة وحزب "الإخوان المسلمين" تارة أخرى .. وأول حملة اعتقالات واسعة قام بها النظام كانت في نهاية عام ١٩٧٢ بعد اعتقال عبد الصاحب الدخيل وهو من أعضاء الحلقة المؤسسة، وقد شملت هذه الحملة مناطق مختلفة من العراق وكان عدد المعتقلين أكثر من ١٢٠٠ معتقل تعرضوا لتعذيب وحشي ثم أطلق سراح عدد كبير منهم. وفي عام ١٩٧٤ جرت حملة اعتقالات أخرى واسعة أعدم النظام خلالها خمسة من قادة الحزب وكوادره على رأسهم الشيخ عارف البصري. وقد عرف هؤلاء باسم مجموعة الشيخ عارف البصري وحكم على آخرين بالسجن مدداً مختلفة بلغ بعضها عشرين سنة.

ويمكن القول إن محنة الحزب بدأت منذ ١٩٦٨ عندما استولى البعثيون من جديد على السلطة. وقد حاول الحزب تجنب الصدام مع السلطة بسبب عدم توازن القوى ولأنه، حتى عام ١٩٧٨ لم يكن قد شكل بعد "جهازه العسكري".

بلغ التوتر بين الحزب والنظام ذروته عام ١٩٧٩ مع قيام الثورة الإيرانية التي أشاعت التفاؤل لدى الحركة الإسلامية بوجه عام والشيعة منها بوجه خاص، وصعَّد النظام حملاته القمعية على المعارضة ولا سيما على حزب الدعوة الإسلامية وكان قد منع المواكب والاحتفالات الدينية التي يقيمها الشيعة في ذكرى استشهاد الحسين خاصة وأصدر في ١٩٨٠/٣/٣١ قانوناً يقضي بإعدام كل من ينتسب إلى حزب الدعوة الإسلامية أو يروج لأفكاره أو يتستر على أعضائه، وجعل لهذا القانون أثراً رجعياً وبموجب هذا القانون أعدم مؤسس الحزب والمرجع الديني محمد باقر الصدر وأخته بنت الهدى. في ظل هذه الظروف أنشأ حزب الدعوة جهازه العسكري "للدفاع عن النفس" وبدأ يقوم بعمليات عسكرية من تفجيرات واغتيالات كان معظمها يوجه من الخارج إذ هاجر من أعضاء الحزب من استطاع إلى إيران وسورية والكويت وغيرها. وكان بين هذه العمليات محاولات لاغتيال رأس النظام (صدام حسين).

موقف الحزب من الحرب العراقية الإيرانية:

ثمة عوامل موضوعية حددت موقف حزب الدعوة من الحرب العراقية الإيرانية أهمها ما تعرض له الحزب من قمع واضطهاد وحملات اعتقال وإعدامات متتالية لقادته وأعضائه ومؤيديه وقرار التصفية النهائية الذي اتخذه النظام إزاءه، وثانيها العاطفة الدينية إزاء "الثورة الإسلامية" في إيران، وثالثها العلاقة التي نشأت بين الخميني وقادة الحركة الإسلامية الشيعية إثر نفي الخميني إلى النجف عام ١٩٦٤. فمنذ عام ١٩٧٩ هاجر إلى إيران من تمكن من الهجرة من أعضاء حزب الدعوة وقيادييه، وبادرت القيادة الإيرانية

إلى مساندة مختلف الحركات الإسلامية انطلاقاً من ادعائها بأنها "الثورة الإسلامية" التي لا بد أن تعم جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وقف حزب الدعوة إلى جانب "الثورة الإسلامية" في حربها مع العراق وهو موقف لا يعبر بالضرورة عن موقف الشيعة في العراق التي انقسمت على نفسها منذ بداية الخمسينات وفق الإيديولوجيات المختلفة والمتخالفة التي شاعت في أوساطها (الإيديولوجيا الدينية والإيديولوجية القومية والإيديولوجية الاشتراكية-الشيوعية) ثم جاءت الحرب العراقية الإيرانية لتعمق انشقاقاً آخر بين الدين القومي والدين المذهبي إذ تعتقد شيعة العراق بعروبتها وهو العمل الذي استغله النظام بتسمية حربه مع إيران باسم القادسية التي انتصر فيها الجيش العربي المسلم على الفرس. فإزاء الدعوة الإسلامية في إيران نهضت الدعوى القومية في العراق مؤكدة ما استقر في الوعي العربي من ارتباط تاريخي بين العروبة والإسلام. وقد كشفت مجريات الحرب -سوى استثناءات قليلة- أرجحية الهوية القومية على الهوية الدينية. وليس أدل على ذلك من موقف العرب المسلمين في إقليم عربستان الذي تسيطر عليه إيران إذ نهض العرب في هذا الإقليم يطالبون بحقوقهم السياسية وفي مقدمتها الاستقلال وتقرير المصير. وحدثت عام ١٩٧٩ صدامات دامية في خورمشهر وعبدان بين العرب والقوات الحكومية الإيرانية. وقد جعل النظام العراقي مطلب تحرير عربستان في مقدمة أهدافه من الحرب، مما دفع بالحكومة الإيرانية إلى إخلاء هذا الإقليم من معظم سكانه. و لم تفلح "الثورة الإسلامية" في تفكيك الجبهة الداخلية. يرى يان شار، في كتابه "الإسلام الشيعي"(*) أن الانفجار الاجتماعي الشيعي ضد "الحماية البريطانية" كان موجهاً أيضاً ضد "الهيمنة السنية" التي حلت محل الهيمنة العثمانية وأن القمع الذي أعقب ثورة ١٩٢٠ أرغم المرجعيات الدينية على الهجرة إلى إيران، و لم يعودوا إلى العراق إلا بعد قبولهم الصلح مع الملك فيصل. لذلك فإن ثورة ١٩٢٠ لم تسفر عن شيء "لا الهيمنة البريطانية اهتزت ولا أسبقية السنة وضعت موضع البحث". ولكن وضع الشيعة تحسن بوجه عام في أيام الحكم الملكي ومنذ عام ١٩٣٠

برز بعض كبار التجار من تضاعف الشقاء لدى جماعتهم وازداد عدد الطلاب الشيعة في المدارس العلمانية الحديثة. وفي عام ١٩٤٧ سمي أحد رجال الشيعة رئيساً للوزراء ووجد أربعة شيعة من رؤساء الوزارات من أصل ثمانية حتى عام ١٩٥٨، (هم صالح جبر، ومحمد الصدر، وفاضل الجمالي، وعبد الوهاب مرجان، حسب ما ذكره حنا بطاطو في كتابه العراق – مصدر سابق ص ٢١٦). وأن هذا "التوازن" كان مما أثار "احتجاجات ضخمة من قبل السنة".

"وعندما اتخذت المطالب الاجتماعية سمة الأولوية على مطالب الاعتراف المذهبي على الرغم من الدعم العابر لبعض العلماء مثل آية الله محمد حسين كاشف الغطاء .. أو مثل محمد الصدر، كانت الشيوعية تغري الكثير من الشباب في بداية الخمسينات وكانت عناصر الشيعة تدخل بكثرة في الحزب، ولا سيما في المناطق الريفية".

"وكانت هناك نقاط كثيرة مشتركة بين العقيدة الشيعية والإيديولوجيا الشيوعية، مثل الدفاع عن المضطهدين والنضال ضد الظلم والمعارضة للحكم والكراهية للسيطرة الأجنبية، بل وبعض الميل إلى الاستشهاد. وحتى كلمة شيوعي نراها قريبة من كلمة الشيعي. ومما لا جدال فيه أن هذه المشابهات قد ساعدت على تسلل الشيوعية إلى الأوساط الشيعية، كما أن بعض المناضلين استفادوا من هذا الالتباس في الكلمات لتعبئة الفلاحين الأميين بتأثير الدين" (نقلها يان ريشار عن مارتان "شيعة العراق" الذي استعان بحنا بطاطو).

وكان الانقلاب البعثي الأول عام ١٩٦٣ كارثة على الشيوعيين وعلى الشيعة في الوقت ذاته. ولما كانت أحياء الشيعة هي الأكثر فقراً فقد كان من الطبيعي أن تكون هي الحصون الأولى لمقاومة الانقلاب الذي يمت بالنسب إلى دولة معادية للشيوعية .. وكانت تفوح منه رائحة الانتقام الاجتماعي .. وكان القمع وهبوط أسهم الحزب الشيوعي هما اللذان جرا الشيعة إلى تعبئة أكبر مركزة على الدين. وعندما استولى

البعثيون على الدولة عام ١٩٦٨ أصبحت مشاركة الشيعة في قيادة البعث التي كانت مشاركة عادلة قبل عام ١٩٦٣ ضعيفة لا تتجاوز ٦٪ . واستبعد الشيوعيون وهُمِّشوا وتحول الحكم من أنصار الشيوعية إلى رجال السنة، أو قل: إن الحزب (حزب البعث) قد تسنن. ومن عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٧ لم يكن هناك أي شيعي في مجلس قيادة الثورة (صاحب السلطة الفعلية – الباحث) و لم يكن هناك إلا ٥٪ من الشيعة من بين قادة البعث. وبدءاً من هذا التاريخ استولى أقارب صدام حسين على المراكز المهمة، وقل مثل ذلك في قيادة الجيش.

إن المناخ السياسي والبؤس الاجتماعي كانا عاملين أساسيين في تسييس العاطفة الدينية، على الرغم من وقوف بعض المرجعيات الدينية ضد هذا التسييس، مما أبعدها عن الجماهير. في حين كانت القضايا الحارة كقضية فلسطين والقضايا الاجتماعية وقضايا التحرير الوطني (مصدق وناصر) تهز هذه الجماهير. ومع ذلك فإن شبح الشيوعية يثير عام ١٩٥٩ في النجف دعوة إلى إنشاء "جمعية علماء الدين" وإنشاء مجلة ثقافية هي "الأضواء الإسلامية" كان يسهم فيها محمد باقر الصدر ابن أخ محمد الصدر الذي كان رئيساً للوزراء. وعندما أصبح آية الله محسن الحكيم الطباطبائي، العراقي، العربي مرجعاً أعلى لشيعة العراق راح يعمل على إعادة تربية الشباب على القيم الإسلامية. ويذهب ريشار إلى أنه عندما أصبح الصدر مرجعاً أعلى "اعتبر هذا الحكيم مرشداً يجب تقليده" أو مرجع التقليد من قبل أغلبية الشيعة بشيء من الضغط من ناحية الشاه الذي كان يحاول إفقاد الشيعة الصبغة الإيرانية، لكي يصل إلى إزالة أكبر للصبغة الشيعية عن إيران وذلك في الفترة الحاسمة التي تبدأ من عام ١٩٦١ حتى موته عام ١٩٧١(؟) وهذه هي اللحظة التي كان فيها الخميني المنفي إلى النجف يستخلص الدروس من خسارة عام ١٩٦٣ ويبدأ المعركة ضد اللاتسييس الذي غلب على فئة من علماء الشيعة ومجتهديهم.

ويرى أن "أول حركة رأت النور هي الدعوة الإسلامية التي تسمى عادة باسم الدعوة فقط" وأنها نشأت في وضع لم يعد فيه الشيعة يهتمون بمؤسساتهم الدينية رداً على تزايد أعداد طلاب المدارس الدينية. ففي عام ١٩٧٥ فقط كان ٢٠% من طلاب النجف عرباً، و٤٦% إيرانيين، مما يشير إلى تهميش الوظيفة الدينية وقلة إغرائها للشباب. ويرى بعضهم أن حزب الدعوة كان استمراراً لجمعية العلماء المحاربين التي سميت بهذا الاسم عام ١٩٦٠. وقد انسلخت هذه الجمعية عن مهماتها الدينية فأثارت غضب "الطبقة الدينية" بسبب ما نسب إليها من علاقة بشاه إيران. الذي كان يستخدم موقف الجمعية المعارض، وموقف الاستقلالين الأكراد كذلك للضغط على الحكومة العراقية، قبل إبرام اتفاق ١٩٧٥/٣/٦ معها.

وإزاء معارضة جمعية العلماء لجأ النظام العراقي إلى سياسة قمع الحركة السياسية المنظمة والتقرب من الشيعة غير المسيسين فقد خصص مبالغ ضخمة لصيانة المزارات والمساجد والحسينيات، وجعل ذكرى وفاة الإمام علي عطلة رسمية في الدولة، وزار صدام حسين الأماكن المقدسة عند الشيعة وألقى خطباً استشهد فيها بكلام أئمة الشيعة، بل ادعى أنه من نسل النبي. لذلك اتخذت المرجعيات الدينية موقفين مختلفين ومتعارضين موقف "السكينة والاطمئنان الذي تبناه آية الله أبو القاسم الخوئي وعند أصحاب هذا المبدأ ليس لعلماء الشيعة الحق في التدخل بشؤون الدولة، لأن الدين في نظرهم أمر يتعلق بالضمير الشخصي. وموقف النضال السياسي الذي عبر عنه السيد الصدر الذي ولد بين عام ١٩٣٢ و ١٩٣٥ في الكاظمية من أسرة كبيرة عراقية، من أصل لبناني، ودرس في النجف وأصدر كتابه الأول عام ١٩٥٥ يدافع فيه عن حق الملكية. وكان يكتب افتتاحيات مجلة جمعية العلماء "الدعوة". كما تصدى للمسائل النظرية في كتابيه المهمين "فلسفتنا" و"اقتصادنا" نقد فيهما الماركسية والرأسمالية. وفي كتابه الثاني دعا إلى الملكية الخاصة المحدودة التي تحترم حق الجماعة. وشجب الربا والطمع في المال. أي أنه دعا إلى

"اقتصاد سوق" يكون فيه للدولة دور الناظم. وينسب يان شار إلى السيد الصدر وضع مشروع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

و لم تفلح التعبئة المذهبية في تمزيق اللحمة الوطنية في العراق على الرغم من وجود أكثرية شيعية في الجيش العراقي. وإن أثرت فيها نسبياً ضمن نطاق محدود. وربما كان وقوف الأحزاب الإسلامية العراقية إلى جانب إيران في حربها مع العراق سبباً من أسباب ضعف فاعليتها السياسية واقتصار نشاطها على عمليات عسكرية تخريبية متقطعة تدار من إيران أو من شمالي العراق الواقع تحت "حماية" "قوات التحالف الدولي" بعد حرب الخليج الثانية.

وقدد حدد البيان الختامي لمؤتمر الإمام المهدي الدورة الثالثة الذي عقده حزب الدعوة الإسلامية في طهران عام ١٩٨٣، موقف الحزب من الثورة الإسلامية بالنقاط التالية:

١- الالتزام الكامل بولاية الفقيه باعتبارها مسألة مبدئية والمتمثلة بإمامة الإمام وقائد المسيرة الإمام الخميني حفظه الله.

٢- إسناد ودعم الثورة الإسلامية على كافة الأصعدة وفي جميع الميادين.

٣- تأييد القوى الإسلامية الأصلية وشدها إلى الثورة الإسلامية وحملها على العمل لتوسعة دائرتها في العالم.

٤- الاشتراك الفعال في جبهات الحق ضد الباطل للدفاع عن حياض الدولة المباركة وتعبئة كافة الطاقات لذلك.

٥- دعوة جميع الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين لتأييد الجمهورية الإسلامية وتبني مواقفها باعتبارها نواة الدولة الإسلامية العالمية ولأنها وامتداداتها الإسلامية تمثل طرف الصراع المتمحور مع قوى الاستكبار العالمي الشرقي والغربي[٣٠].

وتعكس جريدة "الجهاد"، الجريدة الرسمية الناطقة باسم الحزب موقفه من مجريات تلك الحرب يوماً بيوم. حتى أنها نسبت "انتصارات" الإيرانيين عام ١٩٨٣ على قوات الكفر والإلحاد إلى إمداد غيبي إذ قالت ما يلي: إلى جانب الاهتمام الكبير الذي اكتسبته الحرب البعثية-الإسلامية في مراحلها المختلفة منذ نشوبها قبل ٣٧ شهراً من قبل وسائل الإعلام والدوائر الصحفية والسياسية المحلية والعالمية عبر التقارير والمقالات والتصريحات التي ظلت تتناول الموقف العسكري والآثار السياسية والاجتماعية والاقتصادية للحرب على الطرفين المتحاربين، إلا أن الحديث ظل قاصراً بهذا الاتجاه دون التعليق بشيء من التفصيل عما يجري في ساحات المعركة بعيداً عن أعين كل المراقبين والمحللين ولكن قريباً من أعين المقاتلين أنفسهم. من هذه الظواهر التي شهدتها ميادين القتال منذ اليوم الأول ولا زالت (هكذا) صوراً وأرقاماً من الدعم والتدخل الغيبي الذي أذهل عقول المقاتلين والقادة العسكريين، حتى باتت ظاهرة الإمداد الغَيبي والتسديد الإلهي ملازمة للمقاتلين المسلمين في كل عملياتهم ومعاركهم(٣١). تدل هذه الفقرة من مقال موقع باسم أحمد حسين على عمق موقف الدعم والتأييد الذي اتخذه الحزب إلى جانب إيران ضد ما يفترض أنه وطنه وشعبه، وكأن حزب الدعوة يوافق على أن العراق هو عراق صدام وأن الشعب شعبه وأن الوطن يمكن أن يتقلص حتى تتطابق حدوده مع حدود السلطة الجائرة. ويمكن القول أنه بمقابل رجحان الانتماء الوطني/ القومي على الانتماء المذهبي لشيعة العراق رجح الانتماء المذهبي على الانتماء الوطني/ القومي لحزب الدعوة الإسلامية وهذا هو جذر انفصال الحزب عن قاعدته الشعبية وتحوله إلى مؤسسة إعلامية وإعلانية ودعاوية وجهاز عسكري، يتحدد موقعه ووظيفته بعوامل دولية وإقليمية أكثر مما يتحدد بعوامل داخلية عراقية.

يشير هذا الموقف إلى تحول نوعي أو انعطاف جذري في حياة الحزب وفي رؤيته للمسألة الوطنية/ القومية، ويبدو هذا الانعطاف في الفارق بين المرجعيات الدينية الشيعية التي هيأت لثورة ١٩٢٠ وقادتها والتي أرست أسس الحركة الإسلامية المعاصرة من

المسألة الوطنية/ القومية، وموقف الأحزاب الشيعية بدءاً من سبعينات هذا القرن. ويأسف المرء لعدم توافر أدبيات حزب الدعوة خاصة ولندرة المعلومات المتاحة عنه لإيفاء هذا الموضوع حقه. هذا التحول في بنية الحزب ووظيفته ليس مقصوراً على حزب الدعوة بل يشمل جميع الحركات والأحزاب الإسلامية العاملة في الحقل الإسلامي اليوم. ونزعم أنه تحول بدأ في مطلع سبعينات هذا القرن، بموازاة التحولات البنيانية التي أصابت الدولة التي أكلت المجتمع في مختلف بلدان ما كان يسمى العالم الثالث.

وكغيره من الأحزاب السياسية، لم يميز حزب الدعوة سياسة الدولة من سياسة "الثورة" فوضع نفسه في صراع لا يستطيع التأثير في مجرياته ولا في اتجاهات تطوره، صراع يحدد نشاط الحزب ووظيفته السياسية ويجعل منه أداة للدولة الراعية وتطلعاتها القومية.

تجلت مواقف حزب الدعوة من الثورة الإسلامية في إيران بمواقف مؤسسه السيد الصدر الذي بادر إلى تهنئة الإمام الخميني بنجاح الثورة، وكان قبل ذلك قد أبرق له وهو في باريس يستعجل قدومه إلى إيران بعد فرار الشاه منها، لاعتقاده، أي السيد الصدر، "بخطورة الفراغ السياسي في إيران بخروج الشاه وأنه ما لم يعد الإمام إلى إيران لملء الفراغ فسوف تسير الأمور في غير الاتجاه الذي تقتضيه مصلحة الإسلام .." كما واكب السيد الصدر أحداث الثورة الإيرانية بعد انتصارها فأرسل إلى قيادة الثورة ستة بحوث في الفقه السياسي التطبيقي الحديث الذي تحتاج إليه الثورة وكان البحث الأول منها حول مشروع دستور الجمهورية الذي استفيد منه في وضع الدستور المعمول به في إيران اليوم(٣٢).

وأعلن الصدر تأييده المطلق للثورة الإيرانية ودعا الشعب العراقي إلى الالتحام بها والاقتداء بشعبها، من أجل إقامة الدولة الإسلامية في العراق. وكان قد أبرق للشعب الإيراني يحضُّهُ على "توحيد القلوب وصهر الطاقات في إطار القيادة الحكيمة للإمام

الخميني، وفي طريق المجتمع الإسلامي الذي يحمل مشعل القرآن الكريم إلى العالم كله"[٣٣].

واليوم تقيم قيادة حزب الدعوة الإسلامية في المهاجر ولا سيما في سورية وإيران وتمارس نشاطاً إعلامياً وعسكرياً من الخارج. وللحزب مكاتب في عدد من العواصم كدمشق وطهران ولندن وغيرها. ويصدر عدداً من النشرات الداخلية مقصورة على أعضاء الحزب. ويصدر كذلك ثلاث صحف هي "الموقف" و"صوت العراق" و"الجهاد". ومجلة تصدر من لندن هي مجلة "الفكر الجديد" ومجلة "قضايا إسلامية" تصدر في إيران وهي مجلة فصلية. ولكل عضو في الحزب الحق في أن يكتب في نشرات الحزب وصحافته وله حق الانتقاد.

وقد فرضت ظروف الهجرة على الحزب أن يتحول، على ما يبدو، إلى صيغة جديدة من التنظيم قوامه المؤسسات والهيئات الإدارية التي تلبي أشكال نشاطه الإعلامية والتوجيهية والتربوية والتثقيفية فضلاً عن جهاز عسكري مستقل، لذلك فقد تغيرت صيغة العضوية وباتت أقرب إلى التفرغ والاحتراف. واعتماد وسائل الاتصال والنشر والإعلام الحديثة التي تعوض عن الكم الذي كان ضرورياً ومحورياً في الصيغة القديمة.

الهوامش

(١) إسحق نقاش : شيعة العراق، دار المدى، دمشق ١٩٩٦ .

(٢) حنا بطاطو : العراق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠، الكتاب الأول، ص ٩٨ .

(٣) بطاطو، مصدر سابق، ص ١٠٠ .

(٤) بطاطو، المصدر السابق، ص ١٠٤ .

(٥) عن المصدر نفسه، ص ١١٣ .

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٦ – ١١٧ .

(٧) عن المصدر نفسه، ص ١١٧ .

(٨) إسحق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ١٤٦ .

(٩) إسحق نقاش، مصدر سابق، ص ١٦٨ .

(١٠) إسحق نقاش، مصدر سابق، ص ٢٠٦ .

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ .

(١٢) حسن الأمين : دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، باب مرجعية التقليد .

(١٣) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مصدر سابق .

(١٤) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، فقد أخذنا عنها كل ما يتعلق بمرجعية التقليد .

(١٥) من فكر الدعوة الإسلامية، بقلم الشهيد محمد باقر الصدر، من نشرات الحزب .

(١٦) من فكر الدعوة الإسلامية، نشرة حزبية، بلا تاريخ، ص ٢٠ .

(١٧) حامد العبد الله : دراسة في الفكر الحركي لحزب الدعوة الإسلامية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، العدد /٢/ صيف ١٩٩٧، ص ٣٩ .

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ .

(١٩) بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق، بلا تاريخ، ص ٤٠٣ .

(*) جميع النصوص والصيغ البرنامجية والمطلبية مأخوذة عن بيان التفاهم الذي أشير إليه في الهامش رقم (٢٢) .

(٢٠) حزب الدعوة الإسلامية، ١٩٨١-١٩٨٩ عن حامد العبد الله، مصدر سابق .

(٢١) حزب الدعوة الإسلامية، عن د. حامد العبد الله، مصدر سابق .

(٢٢) المصدر نفسه .

(٢٣) المصدر نفسه .

(٢٤) حيدر الكوفي : نظرات في التفكير السياسي في الإسلام، مجلة الحوار الفكري السياسي، العدد /٣٠-٣١/، ص ١٤١ .

(٢٥) حامد العبد الله، دراسة في الفكر الحركي، مصدر سابق .

(٢٦) من مقابلة أجراها الباحث مع مسوول مكتب دمشق لحزب الدعوة الإسلامية .

(٢٧) مقابلة مع السيد أبو إسراء .

(٢٨) جريدة الجهاد الناطقة باسم الحزب، العدد ٩٤، ٤ تموز ١٩٨٣ .

(٢٩) تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق، الخطيب ابن النجف (وهو اسم مستعار) دار المقدسي، بيروت، ص ٤٥

(*) نعرض هنا رأي يان شار من كتابه "الإسلام الشيعي" ترجمة حافظ الجمالي، دار عطية، بيروت ١٩٩٦، الصفحــات ١٧٣ ومــا بعدها .

(٣٠) الجهاد، الجريدة الرسمية الناطقة باسم حزب الدعوة، ١١ تموز ١٩٨٣ .

(٣١) الجهاد، عدد ٢٢ آب ١٩٨٣ .

(٣٢) الخطيب ابن النجف، تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق، مصدر سابق، ص ١٢١ .

(٣٣) عن المصدر السابق، ص ١٢٢ .

الفصل الثاني

منظمة العمل الإسلامي في العراق

١- ظروف النشأة :

تأسست "منظمة العمل الإسلامي في العراق" عام ١٩٧٩، أي بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني، وقد أنعشت هذه الثورة آمال الحركة الإسلامية وعززت ما بات يسمى بـ"الصحوة الإسلامية"، وتزامن انتشار الثورة الإسلامية مع استيلاء صدام حسين على مقاليد الحكم في العراق، بانقلاب أبيض على أحمد حسن البكر، وحدوث تحولات مهمة في بنية الدولة والسلطة في العراق، أبرزها تحول السلطة إلى بنية أمنية وإنجاز تبعيث الدولة ومؤسساها، وتنسيق بنى المجتمع وضبط توازناته والسيطرة التامة على مجاله السياسي، وتقيد حركة قواه السياسية، وإخراجها من صفوف الشعب بمحاولة استمالتها إلى السلطة ثم إخراجها من السلطة، بل البلاد، وهكذا تم تجريد المجتمع من جميع أسلحته وحرمانه من جميع وسائل الدفاع عن نفسه.

تعود أصول منظمة العمل الإسلامي إلى "الحركة الرسالية" التي تأسست عام ١٩٦٧ رداً على هزيمة حزيران، كما يصرح بذلك قادة الحركة نفسها. وهو رد انطلق من اعتقاد الحركة الإسلامية أن السبب الرئيسي في هزيمة الأمة أمام إسرائيل والولايات

المتحدة الأمريكية إنما يكمن في ابتعاد الأمة عن دينـــها، وانســياقها وراء الاتجاهــات العلمانية الدهرية الملحدة، وهيمنة التيارات التحديثية "المرتبطـــة بـــالغرب". وهـــو رد إيديولوجي يجد ترجمته الواقعية في شعور الحركات الإسلامية بأن الهزيمة الـــتي نزلــت بـــ"النظم التقدمية" وبـــ قوى اليسار العلمانية و"الشيوعية" تمهد السبيل أمام الحركـــة الإسلامية التي عانت طويلاً من العزلة والقمع والاضطهاد للسيطرة على مقاليد الأمـــور. لا سيما أن الهزيمة قد رضَّت الوعي العربي، بوجه عام، والوعي السياسي بوجه خـــاص، فانتكست الممارسة الاجتماعية السياسية إلى ما دون السياسة، مع انتكاس المجتمـــع إلى حالة من السديمية والاختلاط انتقلت معها التعارضات الاجتماعية من إطارها السياســي وصيغتها الإيديولوجية الليبرالية والقومية والاشتراكية والإسلامية .. إلى ساحة المجتمـــع المحقق لتأخذ صيغاً عشائرية ودينية ومذهبية وإثنية. وقد عزز هـــذا الانتكـــاس تهـــافت الإيديولوجيا والحركة القوميتين بجناحيهما القوموي والماركسي المسفيت، وإخفاقـــهما، وكانت هزيمة حزيران بالفعل هي هزيمتـــهما، فالحركـــة القوميـــة بفرعيـــها القومـــي والماركسي، كانت تشارك السلفية بعض عناصرها الإيديولوجية: الماضوية واللاعقلانيـــة والمعتقدية، ناهيك عن إدانتها المشتركة انطلاقاً من منظومات روحية وإيمانيـــة لليبراليـــة والماركسية على السواء. وهذا ما يفسر انتقال "جماهير هذه الحركة وبعض قادتها أيضـــاً إلى "جماهير" وقادة للحركة الإسلامية الصاعدة في زمن الهبوط والانكسار، ففي منـــاخ الهزيمة، يبحث المجتمع المهزوم عن حصن أو ملاذ، لا يجدهما إلا في الماضي الذي يكتســي هالة من القداسة، وفي "التراث". وهذا ما يوحي به اسم الحركة الرسالية التي تطـــورت إلى منظمة العمل مع صعود "بديل إسلامي" من المشروع العربي المنكسر .

إن الظروف التي نشأت فيها الحركة الرسالية ثم منظمة العمل الإســـلامي، هـــي ظروف هزيمة حزيران وتداعياتها على جميع المستويات، ظروف مرحلة جديدة في حيـــاة الأمة أطلق عليها محمد حسنين هيكل اسم المرحلة السعودية وكان ياسين الحافظ قبله قد أسماها "الحقبة الشخبوطية" وهو اسم يرمز إلى حزمـــة مـــن التظـــاهرات السياســـية

والإيديولوجية والسوسيولوجية الآخذة في التوسع، إذ يتمفصل تـــأخر سوســيولوجي (اجتماعي) وإيديولوجي بدوي تارة وريفي مقترب من حافة البداوة تارة أخـــرى مـــع ثروات مالية لا صلة لها بإنتاجية المجتمع العربي" .

ولعل من أبرز ملامح هذه المرحلة :

١- تصفية مشروع أو جنين الدولة الأمة أو الدولة القومية أو التقهقر إلى ما قبل الدولة، إلى مرحلة الدولة العشيرة، الدولة الطغمة، الدولة الطائفية. وتعبر هذه الظاهرة عـــن اشتداد الميول ما قبل القومية، وتبين أن الوعي القومي العربي (وعي الأمة لذاتها) الذي بلغ خلال مرحلة الكفاح ضد الاستعمار مرتبة الوعي بانتماء سلبي إلى الأمـــة (أي الانتماء إلى الأمة بدلالات التعارض والتناقض مع الخارج فحسب) لم يرق إلى مرتبة الانتماء الإيجابي للأمة. وتجلى ذلك في الانفصال المتزايد بين الحكـــم والشـــعب (في الوطن العربي بوجه عام وفي العراق بوجه خاص) وفي تنـــامي الطـــابع الشـــمولي، (التوتاليتاري) المحافظ للدولة والسلطة. وفي التوسع المذهل في فساد الدولة فســـاداً لم يعد لا هامشياً ولا استثنائياً ولا مدلساً. كما أنه ارتدى طابعاً سياسياً مملوكياً، أي أنه لم يعد مجرد انحلال أخلاقي، بل تعبيراً عن انفصال الحكم عن الأمة .

٢- تصفية أو تفسيخ الاشتراكيات المتخلفة لحساب رأسماليات متأخرة. وبذلك انبثقـت من بيروقراطية الدولة شريحة جديدة، يمكن تسميتها ببيروقراطية الدولـــة العليـــا أو برجوازية الدولة المتأخرة تحالفت، وتمفصلت مع، ودعمت برجوازية كمبرادوريـــة سمسارة وضعت الدولة والشعب في خدمتها، فحولت علناً الدولـــة إلى أداة نهـــب والشعب إلى موضوع له .

٣- منذ هزيمة حزيران بدا واضحاً أن سلطان الإيديولوجيا التقليدية السلفية في توســـع ملحوظ، كما أن الصراعات "السياسية الطائفية المكتومة أو المتفجرة التي يعانيها عدد من الأقطار العربية غذت إيديولوجيا طائفية صبت في تدعيم سلطان الإيديولوجيـات

(المذهبيات) التقليدوية السلفية، فخلخلت هنا، وقطعت هناك اللحمة القومية للشعب وطرحت مسألة الأقليات نفسها مسألة متفجرة وملحة[1] .

وكان المناخ الثقافي العربي كذلك قد طغت عليه سجالات عميقة حول التراث وتحديات العصر، والأصالةوالمعاصرة ... دفعت موضوعياً في الاتجاه التفتيتي نفسه الذي تدفع نحوه السلطات الشمولية القائمة، إذ لم يتشظ الحقل السياسي العربي إلى حقول قطرية متنافرة، بل تشظى الحقل السياسي المجتمعي في كل قطر على حدة. يتجلى هذا التشظي في كثرة الأحزاب والتنظيمات ذات اللون الإيديولوجي الواحد وانشقاقها جميعاً وظهور تنظيمات جديدة تنتمي جميعها إلى الفئات الاجتماعية ذاتها التي خرجت منها وخرجت عليها أيضاً السلطات العربية. يقول السيد محمد تقي المدرسي في ذلك : "إن فصائل الحركة الإسلامية العراقية "نسخ متشابهة. ففي الجانب الثقافي نلاحظ أن كل الحركات الإسلامية العراقية تهتم بهذا الجانب وتربي أفرادها عليه. وإذ كان هناك اختلاف فهو اختلاف بسيط في الجانب العسكري، فبعض الفصائل لم تولِ، في الماضي، العمل العسكري أهمية كبرى، إلا أن الفصائل الإسلامية التي نعرفها اليوم أضحت جميعها تؤمن بالعمل العسكري"[2] . ويربط السيد محمد تقي المدرسي قيام الحركات الإسلامية بما يسميه "النهضة الإسلامية" التي كانت بداياتها في العشرينات، بل تمتد جذورها إلى بداية القرن العشرين "إلا أن هذه النهضة قد اشتدت وتفاعلت بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة بعد هزيمة حزيران، وبعد استسلام السادات في كامب ديفيد"[3] .

تطور الحركة الإسلامية في العراق

يمكن تمييز مرحلتين أساسيتين من مراحل تطور الحركة الإسلامية في العراق: أولاهما مرحلة الكفاح الوطني ضد الانتداب البريطاني، وترجع أصولها إلى بداية القرن العشرين وظهور "المدرسة الأصولية" التي تأثرت بالفكر الإسلامي النهضوي، التنويري، ولا سيما فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والتي أفتت بعدم جواز "تقليد" مرجع

متوفى، وناصر قسم هام من العلماء والمجتهدين الثـــورة الدســـتورية في إيـــران ١٩٠٥، والانقلاب الدستوري الاتحادي ١٩٠٨. وقد تركز نشاط الحركة الإسلامية في المرحلـــة الأولى هذه على المسألة الوطنية بما هي مسألة استقلال سياسي وبناء الدولة الإســـلامية. ويبدو أن مسألة إقامة الدولة العراقية الحديثة، وتتويج فيصل ابن الشريف حسين ملكـــاً عليها، كانت المسألة المركزية في وعي الحركة الإسلامية ونشاطها آنذاك، فمسألة الدولة نفسها كانت موضع خلاف وتنازع، قبل أن تصبح الدولة العراقية الحديثة، سنية الطابع، أمراً واقعاً، ويركز النشاط السياسي على محور جديد، هو المشاركة السياسية في الدولـــة القائمة وإذا كانت مسألة الدولة قد حسمت، فإن مسألة المشاركة في الدولـــة وتعيـــين طابعها العام، لم تحسم حتى يومنا، والمرحلة الثانية هي مرحلة الصـــراع الإيديولوجـــي/ السياسي مع التيار العلماني، وقد بلغ هذا الصراع ذروته بعد استيلاء حزب البعث علـــى السلطة عام ١٩٦٣ ثم عام ١٩٦٨ .

فجذور الحركة الإسلامية في العراق تمتد عميقاً في تاريخه الحديث، وترتبط كذلك أوثق ارتباط بتاريخه القديم منذ الانشقاق الإسلامي الأول. فقد برز أول نشاط سياســـي للحركة الإسلامية في ثورة ١٩٢٠ على الإنكليز. إذ كان الميرزا محمد تقي الشـــيرازي، وهو من المرجعيات الدينية النافذة، تولى المرجعية العليا بعد وفاة سلفه السيد اليزدي عـــام ١٩١٩، "القائد والموجه الفعلي لهذه الثورة" حسب ما يقول السيد محمد تقي المدرسي. وقد أفتى الشيرازي آنذاك بوجوب قتال الإنكليز، أما الحركات الإسلامية المعاصرة، فقـــد ظهرت، في صيغتها السياسية في أواخر حكم العائلة الهاشمية التي أطاحت بها ثـــورة ١٤ تموز ١٩٥٨. وعمت هذه الحركات جميع أنحاء العراق من جنوبه ووسطه إلى شمالـــه، وكان منها ما هو امتداد للحركات الإسلامية خارج العراق، كحركة الإخوان المسلمين في الموصل وبغداد وحزب التحرير الإسلامي الذي أنشأ له فروعاً في بغداد. ومنها مـــا نشأ في العراق. في جنوبه ووسطه ولا سيما في النجف وكربلاء المركزيـــن الأساســـيين للإسلام الجعفري (الشيعي)، وذلك بدءاً من عام ١٩٥٧. من أبـــرز هـــذه الحركـــات

والجماعات "جماعة العلماء" في النجف و"جماعة المبلغين" في كربلاء[٤]. ثم تطورت هذه الحركات واتسع نطاق نفوذها بعد ثورة ١٩٥٨ إذ وجدت نفسها في مواجهة المد القومي العربي/ العلماني (حركة القوميين العرب وحزب البعث ثم الحركة الناصرية ..) والمد اليساري الاشتراكي (الشيوعي). وكانت أولى صداماتها مع الحزب الشيوعي وحزب البعث بدرجات متفاوتة الحدة قبل عام ١٩٦٣. ففي عام ١٩٥٩ أصدر آية الله السيد محسن الحكيم فتواه الشهيرة بكفر الشيوعية وتحريم الانتساب إلى الحزب الشيوعي، الذي كان منافساً رئيساً للحركة الإسلامية في جنوبي العراق ووسطه خاصة، فضلاً عن الشمال، ولعل أساس تصادمها مع هذه القوى هو التنافس على المشروعية السياسية وهو تنافس يغذيه الصراع الرئيسي على السلطة السياسية، فبحسب توتر هذا الصراع أو تراخيه يكون اشتداد المعركة الإيديولوجية مع التيار العلماني، أو تراخيها .

وقد برز الطابع السياسي/ الحركي بعد صعود حزب البعث إلى السلطة مرة ثانية عام ١٩٦٨ وكان من أولوياته آنذاك "القضاء على الرجعية" ولم تكن الرجعية تعني واقعياً آنذاك سوى الحركة الإسلامية وطابع تمفصلها مع القوى الاجتماعية، ومع القوى العربية والإقليمية أيضاً. و"قد تصدت الحركات الإسلامية لهذه السياسة باحتجاجات شعبية واسعة، ولا سيما في عاشوراء، فواجهتها السلطة بالعنف، وكان من بوادر هذا العنف اعتقال بعض العلماء ورجال الدين من أمثال المفكر الإسلامي السيد حسن الشيرازي الذي اغتيل فيما بعد في بيروت عام ١٩٨٠ والشيخ عبد العزيز البدري الذي قضى تحت التعذيب في بغداد عام ١٩٦٩ (وهومن علماء الدين السنة). كما عمدت السلطة إلى النيل من المرجعية الإسلامية التي كان يمثلها آنذاك آية الله السيد محسن الحكيم. وفي عام ١٩٦٥ قام النظام بإعدام كوكبة من العلماء والشخصيات الإسلامية بتهمة الانتماء إلى الحركة الإسلامية وهم مجموعة الشيخ عارف البصري، كما سميت فيما بعد وتتألف هذه المجموعة إضافة إلى عارف البصري من عز الدين القبانجي ونوري

طعمة وعماد التبريزي وحسن جلوخان. ثم تلا ذلك موجة من التصفيات ضد أعضاء الحركات الإسلامية .

القيادة الإسلامية :

يحتل مفهوم القيادة في الحركات الإسلامية ذات الطابع الشيعي، موقعاً مركزياً مثله في ذلك مثل موقع المجتهد أو المرجع الديني في المجتمع الشيعي وموقع الإمام في المذهب نفسه، فالحركات الإسلامية ذات الطابع الشيعي موزعة بين مرجعيات دينية مختلفة في الفروع والجزئيات وليس في الأصول والكليات .

ومنظمة العمل الإسلامي، في هذا المجال، تستهدي بأفكار المرجع الديني الأعلى، آية الله العظمى محمد الحسيني الشيرازي وبآرائه ونظرياته. وبآراء آية الله محمد تقي المدرسي وهو المرجع الحي للحركة، الذي رسم معالمها الفكرية والثقافية وحدد استراتيجياتها، وصاغ منظومتها الحركية والتربوية. وتعد مؤلفاتهما المراجع الأساسية لفكر المنظمة الذي تتحدد في ضوئه رؤيتها السياسية وممارستها العمليّة .

يحدد السيد محمد تقي المدرسي علاقة رجال الدين بالسياسة بوجه عام وبالحركات السرية حديثة التنظيم بوجه خاص إذ يقول: "إن لعالم الدين الفقيه الذي نسميه بجامع الشرائط، والذي تكون شرائط الاجتهاد وشرائط التوجيه وشرائط الكفاءة كلها متكاملة فيه، لمثل هذا الفقيه الحق والصلاحية لأن يقود عملاً سياسياً بكل أبعاده قيادة مباشرة"(٥). فقيادة الحركة السياسية واحدة من صلاحيات الفقيه جامع الشرائط. والإسلام في رأي السيد المدرسي أعطى للفقيه هذه الصلاحية بكل تفاصيلها. لذا فإن الحركات الإسلامية كلها، سوى اختلافات جزئية، تنطلق من مبدأ أساسي هو القيادة الإسلامية، وهي نوع من قيادة آسرة (كاريزمية). وهل ثمة ما هو أكثر مدعاة للأسر من فقيه يجمع كل هذه الشرائط-إزاء جمهور من المقلّدين؟! إذن قيادة آسرة ومستجيبون

و"فساد في الأرض" لا بد من التصدي له باليد واللسان والقلب. والفقيه وفق هذه الرؤية قائد سياسي بالقوة وبالفعل. ولكن هل من شروط القائد السياسي أن يكون مجتهداً أو فقيهاً ؟

في رأي السيد المدرسي "لا تستقيم القيادة لأحد ما لم يتصدر للمهام السياسية، وبتعبير آخر لا يكون له من الأمر إلا ما يتصدى له بنفس النسبة". والجماهير لا تسلم نفسها لأحد ما لم تثبت صلاحيته وصدقه في ما يدعيه. وآية ذلك أن الأفراد يمكن أن ينقلوا ولاءهم من مرجع إلى آخر بحسب ما يرون في اجتهاده وفتاواه ما يناسب ميولهم ويستجيب لمقتضيات ظروفهم. ولا نظن هذا مطرداً في جميع العلماء والفقهاء، فالصلاحية لا تعني الواجب الديني الذي مناطه الدعوة والإرشاد وتربية الفكر والسلوك. والفقيه الذي يضطلع بالقيادة السياسية المباشرة ويتطابق اجتهاده وعمله، ويكون سلوكه مصداقاً لما يدعيه يصبح مثالاً وقدوة لمقلديه، من دون أن يدخل ذلك في باب الواجب الديني أيضاً، وعضوية الحركة السياسية لا تقترن بالضرورة بتقليد الفقيه القائد، وإن كان الواقع الفعلي يجري على خلاف هذا الأمر. لأن عدم تقليد المرجع القائد يترجم سياسياً وتنظيمياً بمغادرة التنظيم أو بالانشقاق والخروج عليه، إذ تصبح وحدة الديني والسياسي تامة يتماثل فيها أو يتطابق ما هو ديني وما هو سياسي. وهو أمر مطرد واقعياً في الحركات الإسلامية سنية كانت أم شيعية .

يتحمل الفقيه مسؤولية الأمور الاستراتيجية الرئيسة والخط العام للعمل والتوجيه، أما الأمور التفصيلية فتترك للموثوقين من قبله سواء كانوا حزباً أو منظمة أو مؤسسة اجتماعية أو ما شابه ذلك. فالفقيه يجمع القيادة السياسية إلى العالمية والاجتهاد من دون أن تكون له صفة حزبية/ تنظيمية. مع أن القيادة التنظيمية للحركة ينبغي أن تكون أقرب إلى القيادة الدينية[٦] .

يحدد العلامة جواد الكاظمي مؤهلات القائد الإسلامي في سبعة أمور هي :

١- الإيمان : وهو التزام الإسلام عقيدة ونظاماً وخلقاً، بالصورة التي بيّنـها الرسـول الأكرم وأهل بيته المعصومون. وأولى الناس بالحاكمية أولاهم بالله، وأولى الناس بـالله أقربهم إلى شرائعه، وأقربهم إليها المسلم (المسلم المشبع بالثقافة الإسلامية)، لذلك فـإن أولى الناس بالحاكمية من استوحى علمه من أهل البيت النبوي. وهذه الأولوية صدى للصراع القديم الذي اخترق التاريخ الإسلامي بدءاً من سقيفة بني ساعدة، ولا سيما بعد معركة صفين بين علي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان.

٢- الحرية : لقد أوجب الدين في القائد الأعلى الحرية. والقيادة المؤمنة تـربي النـاس لدخول الحياة الكريمة السعيدة، إذ "بينما تملّك النظم الأرضية الإنسان لنظيره تمليكـاً مطلقاً فتراه يقتل مشاعره بالتضليل ويغصَب حقوقه بالقوة ويزهق روحه إزهاقاً، فإن الدين لا يملّك السيد إلا بعض حريات العبد، فيحرم تضليله أو غصب حقوقه وقتلـه أو بعثه إلى ما يحتمل أن يموت فيه، ومع ذلك لا يعترف بالعبودية إلا في حق مـن لا يعرف كيف يستخدم حريته. إذ إن الدين لم يسوّغ الحرب إلا لغاية واحـدة هـي الحرية"(٧) .

٣- الذكورة : لأن الرجل أبلغ من المرأة حكمة وأشد حزماً. والمرأة إنسـانة عاطفيـة تستهويها المظاهر القريبة، بينما ينفذ الرجل إلى حقائق الأمور ومستقبل الأحـداث. فالمرأة خلقت لإدارة الجانب العاطفي من الحياة فهي "روعة ولينة ورواء" والرجـل خلق لإدارة الجانب العقلي منها فهو "حكمة وحزم وإقدام"(٨) .

٤- البلوغ والرشد .

٥- طيب الولادة (لا يحق لابن الزانية أن يتصدى لقيادة الأمة الإسلامية، أو يرشح مـن قبل الآخرين)(٩) .

٦و٧- الفقه والعدالة وهما مرادفان للعلم والعمل، ومرادفان للمعرفة والحكمة في حقـل الخير والشر، وللتخطيط والتنفيذ في حقل الصناعة والإعمار، وللكفاءة والأمانـة في

حقل السياسة والإدارة. فـ"بما أن الناس يعجزون عن معرفة أنفسهم وما هم محتاجون إليه بكل دقة وعمق فهم يلتمسون هدى الله الذي يبعثه إليهم مع رسله المكرمين، ويضع لهم به أفضل المناهج (العلمية) لحياة البشر. ومعرفة هذه المناهج بصورة مستوعبة تدعى بـ(الفقه). ولكن، بما أن هذه المناهج لا تكفي وحدها إن لم يخلع عليها لباس العمل، فإن الناس بحاجة إلى تطبيقها عملياً، ومتى ما طبق فرد منهاج الدين كاملاً غير منقوص دعي بـ(العادل). فإذا كان الفرد فقيهاً وعادلاً كان أحسن الناس لإدارة الحياة إدارة لا عوج فيها ولا سقوط ولا انتكاس"(١٠).

ولا يقتصر هذا المفهوم للقيادة الإسلامية على قيادة الحركة السياسية الإسلامية، بل يتعداها إلى قيادة الأمة التي قوامها: "الحاكمية المطلقة لله، والمحكومية المطلقة الشاملة للإنسان. فالتوحيد هو منهج الحياة في مختلف جوانبها. وتحقيق التوازن والانسجام بين التشريع والحياة والحق منوط بعاملين: أولهما معرفة الحق والحياة بكل أبعادهما وعلاقاتهما وأسرارهما .. والثاني هو الإخلاص لهذه المعرفة بأن يتم التشريع في ضوء ما يعلم المشرع منهما، بعيداً عن مؤثرات البيئة وضغط الرواسب ونوازع الهوى"(١١) .

ولما كان الإنسان معوزاً ومحدوداً، ولا يمكن أن يحيط علم المحدود بغير المحدود، بضرورة العقل وعلم الوجدان، فإن التشريع والسيادة ليسا للإنسان. وهذا يرادف حاكمية الله التي تتخذها جميع الحركات الإسلامية شعاراً. ولكنها هنا، لدى الشيعة بوجه عام، تفوَّض إلى الإمام المعصوم الغائب، ثم إلى نائبه (الفقيه) لتصبح حاكمية الله هي ولاية الفقيه. وهي الصيغة التي استحدثتها الثورة الإسلامية في إيران .

يعرّف السيد تقي المدرسي المرجع بأنه "الرجل الأهل للرجوع إليه في شؤون الدين والدنيا، وليس صاحب السلطة والكرسي. إنه الذي قال عنه المعصوم عليه السلام "من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه". والتقليد وفق هذا الحديث يقوم على حرية الاختيار بين فقهاء ومجتهدين

وليس على الواجب والإلزام، فللمؤمن أن يقلد من يشاء من المراجع. والمرجع ليس قائداً وقدوة ومثالاً حسناً في الدنيا فقط، بل هو شفيع في الآخرة أيضاً. وحرية اختيار المرجع مؤسسة على حرية المراجع في الاجتهاد. وللمرجعية "حرمتها وقُدسيتها وليس لأحد أن ينتهك حرمتها بدافع من التحزب والتكتل العاريين من التقوى، وفي الحديث الشريف: "الرادُّ علينا كالرادِّ على الله"[١٢].

عصمة الإمام :

يعتقد الشيعة، أتباع المذهب الجعفري، بعصمة الأئمة الذين يملكون الأسرار الخفية التي تشرق بها نفوسهم. ومن أسباب قداسة الأئمة وعصمتهم تحدرّهم من بيت النبي ﷺ وهم خلفاؤه خلافةً غير ظاهرة، لا تحكمها القوانين السياسية، ولا هي بالخلافة الاستبدادية أو الملك العضوض. ولا يستحقها إلا من كان "روح النبي" كما قال النبي نفسه عن علي وولديه: الحسن والحسين. ويقول الإمام عن نفسه، في نهج البلاغة: "إني علي. إشارة الله القادر على كل شيء. إني الأول والآخر. وأنا الظاهر والباطن وأنا وجه الله. أنا يد الله، أنا ضلع الله. أنا الذي يسمى في الإنجيل إيليا، أنا الذي يملك سرَّ الله"[١٣]. وسر الله لا يملكه إلا الأئمة يتوارثونه خلفاً عن سلف .

وبعد "احتجاب" الإمام الثاني عشر، وفي سياق إخفاق سياسي وعسكري متواصلين أخذت الشيعة الإمامية تؤكد البعد المقدس للإمام، والاعتقاد بسر الإمامة، والأمل بعودة الإمام (المهدي المنتظر) ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وهذا التوكيد لقدسية الإمام الغائب، يعني واقعياً القبول بالسلطة الزمنية، وبطابعها الدنيوي العابر، بانتظار حكم الله وعودة الإمام .

وللمجتهدين موقع مهم عند أتباع المذهب الجعفري، وقد بات هؤلاء المجتهدون قوة أساسية في السياسة والحياة الاجتماعية والثقافية، منذ انبعاث المدرسة الأصولية

بوصفها نهجاً مرجعياً للفقه الإسلامي الشيعي، حددت هذه المدرسة وظائف المجتهدين بوضوح أكبر من ذي قبل، كما حرّمت تقليد مرجعيات المجتهدين المتوفّين مشجعة المؤمنين الشيعة على تقليد مجتهد حي. وقد أدى ذلك، مع جملة عوامل موضوعية أخرى إلى مركزة القيادة الشيعية في العراق، وبروز طابعها السياسي أكثر من السابق، مما سهل تركيز السلطة القانونية والمادية في أيدي قلة من المجتهدين الكبار الذين كانوا يتمتعون بهالة كاريزمية وجمهرة واسعة من المؤيدين والأتباع (المقلّدين) وموارد مالية كبيرة من تقدمات المؤمنين والتجار والمؤسسات الاجتماعية ومن أموال الزكاة .

وجدير بالذكر تأثر الطلاب والعلماء في مدن العتبات المقدسة العراقية بأفكار الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، الذين مارسوا تأثيراً فكرياً تحديثياً نهضوياً على أولئك الطلبة والعلماء في سياق موات هو الثورة الدستورية في إيران ١٩٠٥، وفي الخلافة الإسلامية العثمانية ١٩٠٨. فقد أطلق المجتهدون الإيرانيون الذين ناصروا الثورة الدستورية في بلادهم من مكان إقامتهم في مدن العتبات المقدسة العراقية، أطلقوا جدلاً واسعاً حول الدستورية والقانونية التي نادوا بها نموذجاً ينبغي أن يسعى العراقيون إلى إقامته في العراق. وأخذ العلماء من أنصار الدستورية ينشرون أفكارهم خارج نطاق الحوزة العلمية، لا سيما في القضايا الأساسية المتعلقة بالقومية والدين والدستور والقانون. وكانت التربية العلمانية بالمقابل قد أخذت تشق طريقها بإقامة المدارس الابتدائية والثانوية وتأسيس المدرسة الجعفرية ١٩٠٩ التي كانت تعلم اللغة الفرنسية والرياضيات، لتأهيل كوادر شيعية تنافس اليهود الممسكين بالوظائف الهامّة في الدولة. وقد تم ذلك بمبادرة علي بازركان (وهو سني مطلع على أمور الشيعة) وجعفر أبو التمن (وهو تاجر ثري برز فيما بعد شخصية وطنية مهمة في العراق) للحصول على فتوى من المجتهد محمد سعيد الحبوبي الذي اعترف بأهمية "تسليح الشيعة بمعارف العلم الحديث" .

وكذلك افتتحت مدرستان في النجف عام ١٩٠٩ أيضاً بتمويل من أنصار الدستور الإيرانيين الذين حصلوا أيضاً على فتوى مماثلة من المجتهد كاظم الخراساني، وأدى الإفتاء بعدم تناقض العلم مع الدين والحداثة مع الإسلام إلى بروز الشعور الوطني/ القومي. وقد أسفرت هذه العملية عن اتجاهين: أولهما السعي إلى توحيد المسلمين السنة والشيعة في وجه الغرب. وثانيهما السعي إلى تحديث الحياة الثقافية والفكرية وتنقية الإسلام من التطرف والخرافات. وبدا ذلك واضحاً في الكتاب الذي وضعه محمد حسين كاشف الغطاء عام ١٩٠٩، وهو من كبار المجتهدين الشيعة العرب في العراق، تحت عنوان "الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية". ومن معالم نمو الشعور القومي قيام المجتهدين بتوقيع فتوى تدعو إلى الجهاد ضد إيطاليا التي احتلت ليبيا عام ١٩١١ . وكان لهذه الفتوى أثر هام في العراق إذ أعقبتها اجتماعات حاشدة وتظاهرات وجمع تبرعات لمساعدة الليبيين. وتأليف لجان إسلامية للدفاع عن ليبيا(١٤) .

في ضوء هذه المكانة التي حظي بها المجتهدون، وبتأثير الأفكار الإسلامية التنويرية، أفكار الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم، تمكن المجتهدون من بلورة رؤية سياسية لما ينبغي أن يكون عليه الحكم الإسلامي في العراق. وهي رؤية واقعية ترى في الإسلام نسقاً ثقافياً يشكل تاريخياً للهوية الوطنية/ القومية وترى الحكومة الدستورية على أنها حكومة شرعية. أي إنها ترى في الدستور وحكم القانون الذي لا يتعارض مع الشرع حالة شرعية أو مشروعة ما دام حكم الله موقوفاً على عودة الإمام، وهي رؤية تربط الإسلام، على اختلاف مذاهبه وتياراته بالعروبة، والدين بالدنيا وبالتاريخ، في سياق العمل والكفاح من أجل الحرية والاستقلال ومن أجل الحق والعدل .

ويمكن تلمس هذا الخط المتدرج صعوداً من عام ١٩٠٨ إلى ١٩٦٣ حين استولى حزب البعث على السلطة ودفع بالحركة السياسية ولا سيما الحركة الإسلامية إلى موقع المعارضة وانتهج سياسة قمعية متفاوتة الحدة في مواجهتها. يذكر هاني الفكيكي، وكان

عضواً في المكتب السياسي لحزب البعث الحاكم آنذاك، إنه في ذلك الحين وصل إلى الكاظمية في طريقه إلى سامراء إمام الشيعة ومجتهدهم السيد محسن الحكيم، وأرسل الشيخ علي الصغير وولده السيد مهدي موفدين لترتيب لقاء مع بعض قادة الحكم الجديد ومنهم الفكيكي نفسه الذي يقول: "اللافت في لقائنا مع مندوبَيْ السيد الحكيم مجتهد الأكثرية العربية الشيعية في العراق، تلك الطلبات القليلة والمتواضعة الشبيهة بطلبات الأقلية الصغيرة غير العربية، كمناهج الدراسة والموظفين الإداريين والسماح بتدريس الفقه الجعفري ومساعدة المؤسسات الثقافية ورعاية الأوقاف والعتبات المقدسة. لا شيء مما ذُكر يمتُّ إلى سياسة الدولة وتوجهاتها، اللهم ما عدا الإشارة بالنيابة عن السيد إلى ضرورة إيقاف القتل والعنف ضد الشيوعيين وإلغاء قانون الأحوال الشخصية"(١٥). ومع ذلك لم تجب طلبات السيد الحكيم على الرغم من موافقة عبد السلام عارف على إلغاء قانون الأحوال الشخصية إكراماً له. بل إن القتل والعنف استمرا على نحو غير مسبوق، ولم ينج منهما حزب أو تيار.

ربما تذهب الحركات الإسلامية وبعض المثقفين الإسلامويين إلى وصف الحكم العراقي منذ ١٩٦٣ بالحكم العثماني، على الرغم من تعصبه الإيديولوجي القومي، وبنيته العشائرية والمذهبية، ونهجه القمعي وانفصاله عن الشعب وتقويض أسس الحياة السياسية الدستورية واستناده إلى "مشروعية ثورية" مجردة من الأخلاق والضمير. وهو موقف يناقض ما كان عليه الوعي السياسي للحركات الإسلامية في عصر النهضة والتنوير، والكفاح الوطني ضد الاستبداد والاستعمار والصهيونية.

ولعل بنية السلطة العراقية هي عامل التفسير الأهم لردود الفعل العنيفة التي أُلجئت إليها المعارضة السياسية عامة والحركات الإسلامية خاصة، في وقت أسهمت فيه الحرب العراقية الإيرانية، وكذلك الثورة الإسلامية في إيران، في فك الارتباط بين العروبة والإسلام. وبدا للأوهام أن السلطة القائمة في العراق، ولا نقول الدولة، لأن أركان

الدولة تقوضت ومقوماتها انهارت، بدا أن هذه السلطة تمثل العروبة أو القومية العلمانية، في عدائها للإسلام وللمجتمع المسلم. في حين هي دولة/ سلطة استبدادية معادية، بحكم بنيتها ووظيفتها للمجتمع والشعب بصرف النظر عن الدين أو المذهب أو القومية. ذلك لأن النموذج نفسه في أقطار عربية أخرى يقف في معارضة المجتمع على الرغم من عدم اختلاف الدين أو المذهب. هذا الموقف الإيديولوجي سيحكم رؤية الحركة الإسلامية المعاصرة وأداءها السياسي على السواء. يتجلى ذلك في الفارق النوعي بين موقفين للحركة السياسية الإسلامية: أولهما موقفها من الإنكليز الذين احتلوا العراق في الحرب العالمية عام ١٩١٤ إذا بادرت إلى تنظيم حركة الجهاد، وكان على رأس المجاهدين شيخ الشريعة الأصفهاني ومهدي الخالصي، ومحمد سعيد الحبوبي ومصطفى الكاشاني ومهدي الحيدري ومحسن الحكيم، وكلهم من علماء الشيعة، وصولاً إلى ثورة ١٩٢٠ التي قادها العلماء وشارك فيها الشعب العراقي بمختلف فئاته، والدعوة إلى وحدة المسلمين السنة والشيعة[١٦]. والثاني موقف الحركات الإسلامية المعاصرة في الحرب العراقية الإيرانية ثم موقفها من العدوان الأمريكي الأطلسي على العراق وفرض الحصار عليه باسم "الشرعية الدولية" حيث لم تميز هذه الحركات الوطن من السلطة التي احتلت الدولة ودمرت مقومات الوطن. الفارق بين هذين الموقفين يلقي ضوءاً على واقع أن الوعي السياسي الذي كان وعياً وطنياً/ قومياً تعززه ثقافة إسلامية منفتحة على العصر، انتكس إلى وعي إيديولوجي مذهبي منغلق على ذاته ومنكفئ نحو الماضي، متطرف متعصب، على الرغم من كل ما تبديه الحركات الإسلامية من مرونة تكتيكية في علاقاتها بقوى المعارضة "العلمانية" بما فيها الحزب الشيوعي العراقي.

إن كل نظام ينتج معارضته على صورته ومثاله، ما لم تع هذه المعارضة خطورة رد الفعل الذي من نوع الفعل نفسه، أي مواجهة فئوية النظام ومذهبيته بفئوية ومذهبية مضادتين، ومواجهة انعزاليته بانعزالية مضادة، وعنفه بعنف مضاد، وخطورة استجابتها العفوية لفعله التفتيتي التذريري. فالسلطة التي تلغي المجتمع وتدمر مقومات حياته

السياسية ووحدته المجتمعية ولحمته الوطنية وتدمرَ الدولة، إنما تدمر نفسها في نهاية المطاف.

تطور منظمة العمل الإسلامي :

يمكن تقسيم مراحل نمو المنظمة منذ تأسيسها عام ١٩٦٧ إلى ثلاث مراحل: أولاها مرحلة التوجيه والإعداد، وثانيتها مرحلة العمل الجماهيري، والثالثة مرحلة العمل العسكري الموجه من خارج العراق. بدأت "الحركة الرسالية" حركة ثقافية، تربوية، تنظيمية، تسعى إلى رسم المعالم الاستراتيجية والأسس الصحيحة لعملية البناء الحضاري والنهوض الرسالي للأمة فشرعت بادئ الأمر "بتربية الكادر الرسالي والقيادي الرباني القادر على تحمل أعباء هذه المسؤولية الثقيلة" ومن البديهي أن تتجه الحركة إلى أكثر عناصر المجتمع قدرة وكفاية وحيوية، إلى طلاب الحوزة العلمية أولاً، وإلى طلاب الجامعات والمدارس الثانوية، وإلى المعلمين والأساتذة والموظفين ثانياً، فضلاً عن جمهور المقلدين وهو وسط غني لاختيار أكثر العناصر قوة وصلابة. فعضويتها تتألف على الغالب من أبناء الفئات الوسطى ولا سيما الدنيا، شأنها في ذلك شأن الحركة السياسية عموماً والحركات الإسلامية خصوصاً. إذ أن هذه الحركات جميعاً تنتمي إلى فئات الطبقة الوسطى التي تؤلف أكثرية السكان في الوطن العربي .

يقوم منهج الإعداد والتربية على مبدأ "تصحيح المفاهيم قبل تصحيح الأوضاع، وإصلاح العقل قبل إصلاح الجسد، وتعديل الفكرة قبل تغيير النظام" لأن أصل المشكلة وسبب التخلف هو انحراف الثقافة وتشويه الفكر، وهذان الانحراف والتشويه يتحددان بمعيار ذاتي تطلق عليه الحركة وكل حركة، من وجهة نظرها، اسم الوعي الإسلامي والإيمان بالحق والفكر السليم، وتنتج بالتالي وضعاً يهتم بالحكم، حكم القيمة، وليس بالموضوع، أو أكثر مما يهتم بالموضوع .

ترى المنظمة أن "المبادئ الصحيحة لا تصبح باطلة بمرور الزمـــان، فــلا يــزال الإسلام ذلك المذهب والدين الذي لا يقاوم التخلف فقط بل يطرح أســاليب رســالية لمقاومته"[١٧]، فمن أجل بعث الروح في فهم الأمة لمصادر تشريعها عمدت منظمة العمل الإسلامي إلى الاهتمام ببحوث القرآن ونهج البلاغة وشرح الأحاديث الشريفة والروايات والزيارات والأدعية والأذكار وغيرها. هذه التربية تعتمد العودة إلى "ثقافة الأمة" لأنهــا مصدر الإشعاع الروحي الذي يمنح الأفراد اعتزازاً بأنفســـهم وبمميزات الشــخصية الإسلامية، ويزيدهم إيماناً بقدرتها.

ولأنها تختزن خلاصة تجارب الأمة في الحياة وفي البناء والنهضة وفي تحطيم الأغلال الاجتماعية، وفي تطوير الوسائل وفق تغيرات الزمن وفي محاربة الأعداء. ولأنهــا رؤيــة واضحة إلى الحياة، لأنها ثقافة الوحي التي جاءت بصائر للناس وهدى. و"الثقافة الرسالية هي الثقافة السليمة والإنسانية الشجاعة التي تنتج الإصلاح الجــذري لمشــاكل الأمــة اليوم"[١٨]. والتي تعتمد الحق وسيلة وغاية "فالحق لا الواقع هو سمة الثقافة الرسـالية، وإن جزء من الحق متصل بالواقع -على أنه حدود تطبيقه- لا على أنه ملهم تشريعه. فالثقافة الرسالية، كأية ثقافة ثورية في العالم لا تؤمن بالواقع إلا مؤقتاً ريثما يتم إصلاحه وتطويره وفق معطيات الحق"[١٩]. وهدف الثقافة هو إصلاح الإنسان وسيلة وهدفاً .

الضمانة الموضوعية لهذه التربية ولهذا التثقيف هي التنظيم بوصفه وسيلة وليـــس هدفاً إذ "لا مسيرة بدون وسيلة ولا بناء من دون أسباب ولا خروج من دون إعــداد" فمنذ عام ١٩٦٧ بحثت المنظمة عن سبل العمل الفضلى وطريقة العمل الأحسن للعمــل في سبيل الله فوجدت في التنظيم حصناً حصيناً تحافظ به الأمة على جهودها المبذولــة في عملية البناء الحضاري من الضياع والمصادرة وإرهاب الأنظمة الدكتاتورية. وتذهــب إلى أن التنظيم "واجب شرعي وسنة كونية وضرورة حيوية لمن ينشد التغيير" ويعني "إذابــة

الشخصية النفسية للفرد في بوتقة الجماعة والعمل الجماعي، وهو طاعة تامة وتعاون شامل" .

وتبدو رؤية المنظمة للتنظيم أقرب إلى الرؤية الفلسفية أو إلى فلسفة التنظيم منها إلى الأسس العملية والقوانين واللوائح الداخلية .. رؤية تستمد عناصرها من العقيدة الدينية ومن مفهوم الدعوة والداعية فالتنظيم الرسالي تنظيم رباني جماهيري ديناميكي، وهو ضد الاستبداد والبيروقراطية وضد الحزبية الضيقة ولعل من يقوم بتفكيك الخطاب سيجد في مثل هذه النصوص تجاوراً وتنافراً بين مفاهيم تنتمي إلى مجالات دلالية مختلفة: التنظيم – واجب شرعي – رباني – جماهيري – ديناميكي – استبداد – بيروقراطية .

ويبدو لنا أن المنظمة التي تفصل الحقيقة عن الواقع تكتفي بغمس المفاهيم في مصبغتها الإيديولوجية ورصفها من ثم لتحقيق وظيفة سياسية مباشرة، ما دام المخاطب يشاطرها فضاءها الإيديولوجي. وهذا يصدق على عملية "التثقيف" التي هي، بالأحرى، عملية أدلجة وتسييس وتعبئة وتحريض ... ويصدق عليها في هذا المجال ما يصدق على الحركات الإسلامية الأخرى إذ يقوم العنصر الإيديولوجي بدور محوري في التنظيم. ويظهر هذا بوضوح فيما تسميه المنظمة واجبات التنظيم وهي :

١– إيجاد الزخم الرسالي في الأفراد وذلك بتربيتهم وتكوينهم على القيم الرسالية الجديدة.

٢– تعليم الأفراد القيم الرسالية وتفاصيل تطبيقها.

٣– التنسيق بين الجهود المختلفة وتركيزها في أهم الأمور المرحلية.

٤– تكييف وضع الأفراد مع الظروف المتطورة، وإصدار وتعميم التوجيهات المناسبة للأحداث المتجددة.

أما شروط بناء التنظيم فهي :

١- الإيديولوجية ٢- وجود استراتيجية ٣- وجود الطليعة

٤- وجود الشكل التنظيمي ٥- ضرورة الطاعة .

كما تحدد المنظمة شروطاً لتنفيذ القرارات في الوسط الحركي/ الرسالي هي :

١- وجود القرار المحدد .

٢- تفهم القرار المحدد من قبل المنفذين .

٣- الرقابة على التنفيذ .

٤- تهيئة الوسائل الضرورية لتنفيذه ومنها الوسيلة الثقافية والمادية والبشرية .

ويبرز في هذه الرؤية عنصران هما قوام التنظيم: القيادة الإسلامية، قيادة المجتهد أو الفقيه الذي هو بمنزلة نائب الإمام واجب الطاعة، أو من يثق بهم . والثاني هو مفهوم الطاعة، طاعة المنفذين، وهو مفهوم مؤسس ثيولوجياً . وهذا ما يجعل التنظيم قابلاً للتحول السريع من تنظيم سياسي وجهاز دعاوي إلى تنظيم عسكري وهذا ما حدث بالفعل . ويذكرنا مبدأ الطاعة هذا بمبدأ "الانضباط الطوعي الحديدي" في التنظيم اللينيني. وندعي أن التجربة البلشفية في التنظيم كانت موئل جميع الحركات السياسية في الوطن العربي. وتحرص المنظمة على الإفادة من جميع التقنيات والمهارات العملية الممكنة لمواجهة الظروف. هذه التقنيات والخبرات والمهارات تستنبطها المنظمة من تجربتها الحزبية "الرسالية" الخاصة ومن التجارب التنظيمية الأخرى. ويعد كتاب "السبيل إلى إنهاض المسلمين" للإمام الشيرازي، وكتاب "العمل الإسلامي" وهو في ثلاثة أجزاء من أهم مصادر الفكر التنظيمي لدى المنظمة .

وترى المنظمة أن "الثورة الإسلامية" هي منطلق التغيير وغايته. وهي ثورة تمس الجذور ولا تقف عند الإصلاحات الهامشية والترقيعات الفوقية. وترى فيها "أسلوباً دينياً وحضارياً" يعني تصحيح مسيرة الإنسان وإعادته إلى النظام وإلى سنن الفطرة والحياة وإلى "حظيرة الإيمان". فهدف رسالات السماء هي تصحيح مسيرة الإنسان وهذه هي نظرية

الحق الإلهية. إذ إن كل شيء قائم على أساس ونظام معين هو "الحق" والشذوذ عنه "باطل". وإن ما يسميه الطغاة نظاماً هو بالأحرى شذوذ عن مسيرة الكون، لذلك فهو فوضى وباطل. والثورة "مبرمجة ذاتياً منذ بدايتها" فهي لا تدعو الناس إلى شيء مجهول وغير معقول، بل تدعوهم إلى برنامج واضح المعالم منذ اللحظة الأولى. وإن كل خطوة يقطعها الناس في طريق الثورة الإسلامية إنما لبرنامج معد سلفاً، وإن كل الخطوات قائمة على أساس برنامج الإسلام[٢٠]. وإن كل من يتسلط على الناس ويفرض سيطرته عليهم هو الطاغوت الذي لا بد من إشعال الثورة ضده أو اجتنابه، والاجتناب لا يعني الابتعاد عنه بل إزالته كما تزال النجاسة. ولآية الله المدرسي كتابات كثيرة في هذا المجال منها: "البعث الإسلامي" و"كيف انتصرت الثورة الإسلامية ؟ وبماذا" و"العراق ثورة تنتصر" و"معالم على طريق الخلاص" و"الجهاد حصن الاستقلال" و"مستقبل الثورة الإسلامية"..

تهتم المنظمة بوجه خاص بدراسة التاريخ لأن "فهم التاريخ ضرورة لفهم الشريعة" و"لأننا نرتبط بالتاريخ ونعتمد على الأحكام الشرعية التي نزلت ودونت قبل أكثر من ١٤ قرناً فلا بد أن نبحث عن تلك الأحكام في بطون الكتب"، على أن الأحكام التي تحتويها بطون الكتب، وكذلك الوقائع و"الأيام" التي تذكرها لها روايات مختلفة، فلا بد من معرفة الظروف التي ولدت هذه الاختلافات في حين أن "جميع أئمة الهدى يقتبسون النور من مشكاة واحدة، وكذلك أفكارهم فهي الأخرى واحدة، أما الاختلاف فمنشؤه اختلاف الظروف التاريخية التي كانوا يعيشون في ظلها . فدراسة التاريخ هنا لا تعني البحث عن خط سيره ومنطق حركته ووحدة اتجاهه، بل تهدف إلى إثبات وحدة أفكار أئمة الهدى ووحدة المعنى الذي ينطوي عليه تاريخ المقدس، وتاريخ مقاومة الطغيان والطواغيت. وتسويغ الاختلافات القائمة، فالنص هو مجال الحقيقة وليس الواقع. ولا يمكن الخروج من حالة التخلف التي تتخبط فيها الأمة، في نظر المنظمة، إلا "بعد تصفية الينبوع الذي يعطينا الأفكار الخاطئة، أي بتصفية التاريخ، وكذلك تغيير نظرتنا إلى التاريخ لكي نستطيع بذلك أن نتخلص من التراث السلبي الذي ورثناه من التاريخ".

ولآية الله المدرسي سلسلة "قدوة وأسوة" يجلو فيها تاريخ الرسول الكريم وفاطمة الزهراء والأئمة المعصومين. وهناك سلسلة "ذلكم" منها "ذلكم النبي محمد ﷺ" و"ذلكم الإمـــام علي" و"ذلكم الإمام المهدي" وغيرها للسيد المدرسي أيضاً وكثير من الكتب التي تشــير إليها أدبيات المنظمة تذهب في الاتجاه نفسه "تصفية الينبوع" .

يقول الدكتور أحمد عبد الصاحب، في ضوء وثائق الحركة التي ينقل عنها: "ولعل من أبرز ما درسته الحركة وتدرسه، وتسعى لتصفية الرؤية التاريخية الصحيحة إزاءه هــو ثورة الإمام الحسين بن علي عليه السلام . إذ ترى أن عاشوراء هي المنعطف الأكبر الذي رسـم ملامح التاريخ الإسلامي الثوري" وكتاب عاشوراء، في نظر المنظمـــة "ليـس كتـاب الماضي، بل كتاب المستقبل. فلا يمر عام إلا ويتجدد الحسين عليه السلام شعلة من نار تحــرق جفون ظالم هنا وطاغوت هناك حتى كأن كل يوم عاشوراء وكل مكان كربلاء"(٢١) .

٢- مرحلة العمل الجماهيري :

لم تكد تمر سنة على تأسيس منظمة العمل الإسلامي حتى استؤنفت مسيرة القمع بعودة حزب البعث إلى السلطة بانقلاب ١٧ تموز ١٩٦٨، فـاتخذت المنظمـة موقفـاً معارضاً من الوهلة الأولى. ودعت إلى تغيير الأوضاع بالسرعة الممكنة، لكن النظـام لم يمهلها فبدأ بمضايقة المرجعية الدينية في النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء، بما تمثله مـن ثقل ديني وثقافي وبما لها من نفوذ سياسي ومعنوي في الأوساط الشعبية في جنوبي العـراق ووسطه خاصة. فتتالت حملات المطاردة والاعتقال والإبعاد لأسـاتذة العلـوم الدينيـة وطلابها لا سيما ما لقيه آية الله السيد محسن الحكيم من عنت باتهام ابنه محمد مـهدي الحكيم الذي اغتيل في الخرطوم عام ١٩٨٧ بالعمالة للأجنبي. واضطرار المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد مهدي الحسيني الشيرازي إلى الهجرة خارج العراق بعد أن أصدر النظام أحكاماً بالإعدام ضده وضد أبرز تلامذته ومنهم السيد محمد تقي المدرسي.

وكانت المواجهة الأولى مع النظام عام ١٩٧٢، إثر حملة اعتقالات طالت كوادر الحركة الإسلامية وقواعدها، من بينهم الشيخ عبد الحميد المهاجر والعلامة الشيخ ضياء الزبيدي والعلامة الشيخ محمد المجاهد والشيخ محمد حسن فتح الله والشيخ محمد حسن الشمري وكلهم من قيادات منظمة العمل الإسلامي ومن خطباء "المنبر الحسيني". ومن بين الذين اعتقلوا أيضاً: جواد العطار والسيد عبد الأمير الموسوي ومقداد عبد المجيد والسيد محسن الموسوي والسيد محمد الحسيني فيما تمكن كثيرون من الهرب خارج العراق، أو التواري بانتظار هدوء العاصفة وبعد ثلاث سنوات من السجن لاقى فيها المعتقلون شتى صنوف التعذيب قررت المنظمة الشروع بإعداد القوة العسكرية. وتعززت هذه القناعة لديها عندما أعدم النظام عدداً من قيادات الحركة الإسلامية على رأسهم الشيخ عارف البصري واعتقال المفكر آية الله حسن الشيرازي. لذلك يعد عام ١٩٧٥ عام اتخاذ القرار بالعمل العسكري. فبادرت المنظمة إلى إقامة دورات تدريبية خاصة وسرية لأكفأ عناصرها في عدد من مناطق العراق، على فنون قتال المدن وحرب العصابات والشوارع وصناعة القنابل اليدوية والمتفجرات والألغام والتفجير عن بعد. كما أرسلت عدداً من كوادرها للتدريب في لبنان للإفادة من تجارب اللبنانيين والفلسطينيين وذلك بالتنسيق مع قياديين بارزين من حركة التحرر الإسلامي الإيرانية من أمثال الشيخ محمد منتظري، الدكتور مصطفى جمران وآخرين . وتم تشكيل الجناح العسكري للحركة وانتهاج الكفاح المسلح . وقد قام هذا الجناح بمئات من العمليات العسكرية استهدفت "أزلام النظام" ومؤسساته والحزب الحاكم داخل العراق وخارجه .

في هذا العام نفسه كان النظام قد منع الناس من ممارسة الشعائر الحسينية أيام محرم وصفر إحياء لذكرى عاشوراء، مما أثار مشاعر المؤمنين فقررت المنظمة تحدي النظام وأعدت لتظاهرة شعبية في كربلاء يوم العاشر من محرم ١٩٧٧ شاركت فيها جموع غفيرة كانت تهتف بسقوط النظام الديكتاتوري وتستنكر

سياسته المعادية للدين. وممن أسهموا في الإعداد لهذه المظاهرة أحمد آل ماجد والسيد نزار الموسوي والسيد عارف الشروقي ومحمد إبراهيم وآخرون. وفي عام ١٩٧٧ قامت في مدن العراق واحدة من أكبر الانتفاضات الشعبية عرفت باسم انتفاضة صفر انطلقت من النجف إلى كربلاء، وشارك فيها زهاء نصف مليون بينهم عدد من كوادر الحركة الإسلامية وعدد من قادة منظمة العمل الإسلامي منهم نزار حيدر. وقد واجه النظام الانتفاضة بقمع وحشي واعتقل عدداً كبيراً من المشاركين وألف محكمة صورية لمحاكمتهم، أصدرت أحكاماً بالإعدام على عشرة من المعتقلين، وذلك بعد أن استقال أحد أعضائها (عزت مصطفى) احتجاجاً على صورية المحكمة والمحاكمات.

بعد الانتفاضة أصدرت المنظمة نشرة نصف شهرية حملت اسم "انتفاضة صفر الإسلامية" تواتر صدورها لمدة عامين(٢٢). وفي عام ١٩٧٨ قادت المنظمة تظاهرة أخرى ضد النظام في ٢٨ صفر. فقد تظاهر الآلاف سيراً على الأقدام من كربلاء إلى النجف وكان على رأسها فلاح عبد الكريم القباني وعارف الحسيني ونزار حيدر. وفي عام ١٩٧٩ انطلقت انتفاضة أخرى في الكاظمية بمدينة بغداد (انتفاضة رجب) إثر اعتقال المرجع الديني السيد باقر الصدر وكان للمنظمة دور بارز فيها وقد استشهد فيها محمد عباس خضير وهومن كبار كوادر المنظمة.

تبين هذه المعطيات دور المرجعيات الدينية والحركات الإسلامية في قيادة المظاهرات والانتفاضات وتوجيه دفة المعارضة. إلا أن المعارضة العلنية والمسلحة لم تكن موقف جميع المرجعيات الدينية في العراق. فمنها من لا يزال يفضل الانتظار والتقية، ومنها من لا يعارض النظام لهذا السبب أو ذاك. لا سيما أن النظام يلجأ أحياناً إلى الاهتمام بالعتبات المقدسة ودعم التعليم الديني وبناء المساجد وإبراز خطابه الإسلامي في وسائل الإعلام .

٣- الكفاح المسلح

بدأت هذه المرحلة الأخيرة بعد إعلان المنظمة عن نفسها حركة سياسية تعمل على إسقاط النظام وإنجاز ثورة إسلامية في العراق على غرار الثورة الإسلامية الإيرانية. ففي العاشر من محرم ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م أعلنت المنظمة الكفاح المسلح وكانت أول عملية دشنت هذه المرحلة هي "عملية عاشوراء" نفذها طالب كريم علوان الذي أطلق الرصاص على عدد من رجالات السلطة والحزب قرب صحن جامع الإمام الحسين بن علي في كربلاء. وقد أرادت المنظمة أن تكون ذكرى استشهاد الحسين بداية انطلاقتها العسكرية. ولا ندري إذا ما كان لهذا الانتقال إلى العمل المسلح أثر في تسمية المنظمة منظمة العمل. ثم توالت العمليات العسكرية تستهدف قيادات النظام ومراكز الحزب الحاكم والسلطة وأجهزة الأمن والاستخبارات واستهدف عدد منها رأس النظام. ففي الأول من نيسان ١٩٨٠ حاول أحد أعضاء المنظمة (سمير نور علي) قتل صدام حسين لدى حضوره احتفالاً بذكرى تأسيس الحزب في جامعة المستنصرية إلا أن رصاصاته أصابت طارق عزيز الذي أنابه صدام عنه في حضور الاحتفال. ومنها أيضاً عملية الوزيرية الاستشهادية التي استهدفت مديرية الأمن العام نفذها إبراهيم سلمان، وعملية تفجير دار الحرية للطباعة والنشر وسلسلة عمليات أخرى. تسوّغ المنظمة لجوءها إلى العمل العسكري بالأسباب التالية :

١- الرد على إرهاب النظام .

٢- استجابة لمتطلبات المرحلة التي يعيشها العراق بسبب انتصار الثورة الإسلامية في إيران .

٣- استنفاد الأساليب الأخرى لإقناع النظام بمطالب الشعب .

٤- توكيد التزام الحركة مبادئ الإسلام التي "توجب القتال على المؤمنين".

أما أهداف العمليات العسكرية فهي :

١- كسر حاجز الخوف في نفوس العراقيين .
٢- تحطيم البنية الإرهابية للنظام وإنهاء أسطورة قوة النظام التي تبرزها وسائل إعلامه .
٣- دفع النظام إلى الكشف عن سياساته الإرهابية .
٤- إيصال صوت الشعب العراقي ومظلوميته إلى العالم .

لكن السيد المدرسي يتجاوز هذه المسوغات والأهداف إذ يؤسس الكفاح المسلح تيولوجياً في قوله: "إننا لم نقد حتى الآن الطاقة الإيمانية والقتالية لجماهيرنا، ما دمنا نحاول أن نكتسب المكاسب الرسالية بالقلم وبالخطاب أو بالموعظة الحسنة فقط، وبالتالي سينقض العدو علينا ويعبئ طاقات أمتنا ضدنا وضد الإسلام وهذه عبرة طالما تكررت. ينبغي الآن أن نعيد الكرة ونبني الشعب العراقي المقاتل والرسالي الذي بات النضال جزءاً لا يتجزأ من تاريخه وواقعه" وإذ يضع مقولة الكفاح المسلح تحت مقولة الجهاد "أرفع أبواب الجنة"(٢٣) .

و لم تقتصر العمليات العسكرية على تلك الموجهة من خارج العراق، بل إن المنظمة تصرح أن أعضاءها ومقاتليها قاتلوا إلى جانب الجيش الإيراني ونفذوا عمليات خلف خطوط الجيش العراقي. ثم افتتحت المنظمة مكاتب لها، وأقامت قواعد انطلاق عسكرية في شمالي العراق تحت مظلة القوات الأمريكية أو ما يسمى قوات التحالف الدولي أخذت تنفذ عملياتها العسكرية انطلاقاً منها، فتهاوى لديها مفهوم الوطن ومفهوم السلطة. وهو ما يكشف عن مخاطر خلط الوطنية والعقيدة الدينية، وخلط الدين والدنيا، بل تخفيض الدين إلى مجرد أداة إيديولوجية لخدمة أغراض دنيوية ومصالح سياسية دنيا، أي تسخير الدين لخدمة أسوأ دنيا. ولا يقتصر هذا على منظمة العمل الإسلامي، بل يشمل سائر فصائل الحركة الإسلامية في العراق. ولا نعتقد أن الشعب العراقي يمكن أن ينسى هذه الإساءات إلى كرامته الوطنية/ القومية. كما يكشف عن حقيقة أن الحقد موجه أعمى في السياسة وأن رد الفعل الذي من نوع الفعل هو أسوأ أشكال اللاعقلانية

على الإطلاق. وبهذا تكون المعارضة هي المعادل الموضوعي للنظام القائم، تشاركه أهم خصائصه النوعية. والمفاهيم المتجاورة التي تنتمي إلى حقول دلالية متباينة ومتنافرة هي الأساس المعرفي لمثل هذه المواقف السياسية .

وإذا علمنا أن قمع النظام لم يكن مقصوراً على الحركة الإسلامية بل شمل المجتمع وقواه السياسية وعناصر بعثية كثيرة جداً أيضاً، إذ لم يعد حزب البعث حاكماً بل أداة من أدوات السلطة فحسب، وإن الإرهاب لا يولد إلا الإرهاب، وأن هذه السياسة وما تثيره من ردود فعل مماثلة هي ضرب من تدمير ذاتي وحرب أهلية يخسر فيها الجميع سوى الولايات المتحدة وإذا علمنا أيضاً أن تغييراً جذرياً أكبر من أيدي هذه القوة المعارضة أو تلك، وأكبر من أيدي المعارضة كلها إذا افترضنا إمكانات توحدها، في ظل إرهاب الشعب وإخراجه من عالم السياسة، وتدمير بنى المجتمع، فإن تغيير النظام إذا حصل لا يعدو كونه تغيير أشخاص ونقل أدوات الإرهاب من يد إلى يد أخرى ونقل الفساد من يد إلى يد أخرى كذلك، وإن ما تسميه منظمة العمل الإسلامي بالكفاح المسلح والجهاد وما إلى ذلك يقوي النظام أكثر مما يضعفه، ويقدم له الذرائع للاستمرار في نهجه القمعي الدموي إزاء جميع فئات المجتمع، ويستجيب بوعي أو بغير وعي لأهداف القوى "الاستكبارية" الإمبريالية في تدمير بنى مجتمعاتنا ونهب خيراتها وقوة عمل أبنائها. إن ما تسميه الولايات المتحدة وإعلامها بالاحتواء المزدوج هو في واقع الأمر إضعاف مزدوج للسلطة والشعب وقد بلغ تعارضهما ذروة لم يعد ممكناً معها إلا حذف أحد الطرفين السلطة أو الشعب. ولما كان حذف الشعب مستحيلاً، وحذف السلطة يغير المعادلات الإقليمية، فإن سياسة الإضعاف المزدوج مستمرة لزيادة تعفن الأوضاع الداخلية في العراق والحفاظ على التوتر والتنابذ في العلاقات العربية وفي علاقات العرب مع دول الجوار الجغرافي ولا سيما إيران التي تساند المعارضة الإسلامية العراقية بصورة أساسية كما تساند الحركات الإسلامية الأخرى في الوطن العربي والعالم الإسلامي،

وهذه المساندة نفسها موضع تساؤل وشك. فالإيديولوجية ليست الواقع بل صورته الوهمية .

أهداف المنظمة ومنطلقاها :

المنطلقات والأهداف العامة التي تطرحها منظمة العمل الإسلامي هي :

١- بناء الإنسان الرسالي والمؤمن بالإسلام المحمدي الأصيل منهجاً ثقافياً وتربوياً ومشروعاً للحكم والإدارة. الإنسان القادر على تحمل مسؤولياته الإلهية في الحياة .

٢- بناء الأمة المؤمنة الواعية لهدفية الحياة والمثقفة بالإسلام المهذَّب من عوالق التاريخ الغابر، والمشذَّب من تأويلات وعاظ السلاطين .

٣- تشييد الحضارة الإسلامية التي تتجلى في أبرز معانيها بالنظام السياسي والإداري الذي يقترحه الإسلام للأمة ولشعوب الأرض كافة .

هذه الأهداف تحيل على ما تسميه المنظمة "البرنامج المبرمج سلفاً"، وهو الإطار الإيديولوجي أو النسق الذي تتولد منه الأهداف العملية وفي مقدمتها: "إسقاط النظام السياسي الجاهلي والدكتاتوري ... وإقامة النظام السياسي الإسلامي الذي يعتمد الإسلام منهجاً وطريقة للحكم وأسلوباً للبناء الحضاري". ويلاحظ أن هذه الدعوة تتقاطع مع جميع الحركات الإسلامية السنية والشيعية على السواء، على اختلاف ما بينها من رؤى وتصورات للإسلام ذاته وللدولة الإسلامية، رؤى وتصورات تنتج ممارسات سياسية متباينة تجعل من النصوص الدينية المنتقاة بعناية أسساً تيولوجية للمطالب السياسية. دعوة واحدة وممارسات مختلفة ومتباينة تلكم هي إشكالية الحركات الإسلامية المعاصرة التي أنتجتها ظروف الدولة التسلطية وملابساها .

ترى المنظمة أن عملها يتصل بسلسلة نضالات الدعاة إلى الرسالة الربانية في الأرض، العاملين من أجل إنقاذ الإنسان من جبت الأوهام والخرافات والتقاليد الجاهلية،

ومن طاغوت الظالمين والمفسدين والمستكبرين وترتبط بالتراث الحضـــاري والجـــهادي للأمة. لذلك فهي تتعاون، على أسس ثابتة من الحرية والمساواة، مع كل المناضلين مـــن أجل تحرير الإنسان وإصلاحه ... وتهدف إلى مقاومة التحديات الحضارية التي تتعـــرض لها "لله والحق والحرية" وتعبر عنه بصورة كف مرفوعة منبثقة من القرآن تحمل بندقيـــة ترمز إلى الجهاد .

أما الأهداف المباشرة، القريبة التي يتضمنها "برنامج" المنظمة فيمكن اســتخلاصه من آراء السيد المدرسي التي يتضمنها كتابه: "هكذا نبني عراق الغد"، وهي :

- عراق الغد عراق الإسلام وتحكيم الكتاب. فالمستقبل في رأيه هو للإســـلام في كل بلد. فالإسلام هو "دين الغد الصاعد والمستقبل الزاهر والزاخر بالخـــير والصـــلاح والأمن" وهو "دين التحرر والانعتاق من ربقة العبوديات ومن جميع العـــادات الباليـــة المندسة، والتقاليد المتحجرة والأفكار التي أكل الدهر عليها وشرب" والعمل من أجـــل التقدم والتطور. "التقدم الذي يقوم على أسس وركائز قويمة وصحيحة وهذه الأســـس هي: الحرية والأصالة والاستقلال .

والحرية هي انعتاق الإنسان من الأغلال الثقافية "الجاهليـــة المنحطـــة" وأغـــلال الأعراف والتقاليد الاجتماعية الفاسدة، وكذلـــك الأغـــلال الاقتصاديـــة في التجـــارة والمعاملات كالربا[٢٤]. والإسلام هو دين حرية الـــرأي وجبايـــة الحقـــوق الشـــرعية بالاختيار، لا بالإجبار، وعدم إساءة استغلال السلطة لأنه "على الباغي تدور الدوائـــر". وأساس ذلك هو حرية اختيار المرجع وهي ضمانة التعددية. أمـــا الاســـتقلال، فأولـــه "استقلال النفس" الذي لا يتحقق من دون أصالة القيم والمثل النبيلة. فأهداف الرســـالة الإسلامية التي توخاها الرسول ﷺ هي أن "ترفع عن الإنسان ما قد ألم ويلم بـــه مـــن خصال سلبية كالخوف والجبن والقلق والحقد والأنانية والفئوية" فالتزام المثل والقيم هـــو سر تقدم الغرب، هذه المثل والقيم التي يلتزمها الغرب المتقدم هي المثل والقيم والمفـــاهيم

التي يضعها الإسلام في مقدمة رسالته ودعوته. من هذه القيم وحدة البلاد التي أنجزتها الدول الغربية وتسعى اليوم إلى توحيد البقاع الأوروبية. ومنها فضيلة الاعتراف بالخطأ. وعراق الغد في نظره هو عراق تضميد الجراح لا تعميقها. لأن المواقف الثأرية تقود إلى تكرار الحالة الراهنة، وهذا ليس بطريق الإصلاح. ذلك لأن "الجرائم التي اقترفت بحق كل أبناء العراق ليست جريمة شخص حتى يمكن معاقبته، إنما الجريمة تشمل كل النظام الفاسد وعلى ضوء ذلك ينبغي التفكير بشكل أساسي لقلع كل جذور الظلم والجريمة"[٢٥]. وهو عراق الحب والوحدة. والنبي الكريم قدوة وأسوة حسنة في ذلك .

ويحذر المدرسي من سوء الظن فهو "أحد العوامل الخطيرة في تفجير الصراعات الاجتماعية" وعراق الغد هو عراق الاستقلال. فالاستقلال هو الهدف النهائي لحركة الإنسان. وقوام الاستقلال هو التحرر من الحاجة إلى القوى العالمية. والاحتياج ينشأ عادة من الفقر. فالبلد يعتمد على الآخرين في سد حاجاته لا يظفر بالاستقلال، وسوف يضطره الاحتياج إلى الرضوخ لكل الضغوط التي تمليها عليه الدول التي تمده باحتياجاته"[٢٦] .

والاستقلال هو استقلال ثقافي أولاً، واستقلال اقتصادي واكتفاء ذاتي. وعنهما ينجم الاستقلال السياسي. والاستقامة هي سبيل الاستقلال وسلم الوصول إليه .

وعراق الغد هو عراق الحرية والتعددية .

١- لأن التعددية أثبتت نجاحها تاريخياً كما أثبتت المركزية المتشددة فشلها الذريع .

٢- لأن التعددية ضرورية في بلد كالعراق يضم فصائل وطوائف مختلفة. فهناك الشيعة والسنة وهناك أقليات يهودية ومسيحية وغيرها. كما أن هناك عرباً وأكراداً وتركماناً، فإذا لم يحكم هذه التركيبة نظام التعددية فإن الدكتاتورية ستكون هي الحاكمة .

٣- لأن التعددية جزء من الإسلام وهو دين الحرية والشورى واحترام رأي الآخرين "فالإسلام يطمح إلى تشكيل نظام يعمه التعاون مع أهل الديانات الأخرى ضمن

إطار خاص هو التوحيد، والتوحيد يلغي التمايز بكل أنواعه فلا قوة مستكبرة وأخرى مستضعفة، بل الجميع سواسية أمام قانون الله"(٢٧) .

والتعددية أخيراً كفيلة بإلغاء التمييز الطائفي "الذي زرعه الاستعمار"، وإحلال التفاضل في سلم الكفاءة محل التمايز الطائفي "فليكن شعب العراق حراً في انتخاب من هو كفؤ لإدارة البلاد، بغض النظر عن انتمائه القومي. فشروط الحكم ينبغي أن تكون الكفاءة والعلم والتقوى والأمانة ورضا الشعب لا التمايز الطائفي". وفي مكان آخر يؤكد المدرسي أن "خيار الشعب وحريته في تقرير مصيره وإفراز نظامه الوطني هو أحد أهم أهدافنا كحركة إسلامية ... فلو اختار الشعب نظاماً غير إسلامي فسنقوم بومها بالمعارضة الإيجابية، المعارضة ضمن الأطر القانونية. سنلقي السلاح جانباً وسنقوم بالتوعية الجماهيرية سنحاور ونطرح أفكارنا وندعو إليها بالتي هي أحسن، نحن لا نعتبر أنفسنا أوصياء على الناس، ولا وكلاء عنهم في اختيار نظام حياتهم وسياسة بلادهم.."(٢٨) .

أما الأسلوب الذي تقترحه المنظمة لتحقيق أهدافها فهو "الثورة الشعبية" و"حرب التحرير الشعبية". (يلاحظ هنا استعادة واستعارة شعارات اليسار العربي والعالمي، لا سيما اليسار المتطرف). يقول السيد المدرسي: "هذان الطريقان في اعتقادي أكثر احتمالاً في الوقت الراهن نظراً إلى توفر بعض العناصر التي يمكن اعتبارها تمهيدات ضرورية لهما على أن العائق الأساسي الذي يقف عقبة دون قيام الثورة الشعبية هو القمع الوحشي، وما يتركه من تأثيرات على نفوس الناس. لذلك فإني أدعو إلى تصعيد العمل العسكري الفدائي داخل الوطن من أجل كسر حاجز الخوف، وإسقاط هيبة السلطة، وإرهاب الجلادين ورجال الأمن الذين تعتمد السلطة عليهم في بث الرعب بين الناس. وباعتقادي أن تصاعد العمليات العسكرية وانتشارها جغرافياً سيوجد حالة من الانفلات، وسيزيد من عجز السلطة على ضبط الشارع"(٢٩) .

يراهن المدرسي على التفاف الناس حول العلماء والتجائهم إلى المساجد والحسينيات وعلى مجالس العشائر، وعودة العشائر إلى الالتحام والترابط في إطاراتها الخاصة، مما يعزل السلطة ويوجد سلطات موازية ستكون نواة لتشكيل الحالة الشعبية. كما يراهن على سهولة تفتت السلطة في العراق .

ويبدو واضحاً، في ظل عدم توافر الشروط الموضوعية والذاتية (سوى الدعم الخارجي بالمال والسلاح ومراكز الانطلاق من إيران وشمالي العراق) لثورة شعبية أو لحرب تحرير شعبية (مضى زمانها)، فإن الخيار الوحيد عملياً هو "العمل العسكري الفدائي" كما يسميه السيد المدرسي على غرار ما يحدث في الجزائر. ولا نستطيع أن نرى في هذا الخيار سوى شكل جديد من أشكال الحرب الأهلية والتدمير الذاتي، في ظل ظروف محلية وإقليمية ودولية معلومة، أهمها انفصال المعارضة عن الشعب وافتقارها إلى برنامج وطني يوحد قواها، واستقطابها العلني لقوى إقليمية ودولية ذات مصالح متباينة وأهداف مختلفة، ولكنها جميعاً متفقة على إبقاء العراق ضعيفاً ممزق الوصال فاقداً لحمته الوطنية والاجتماعية، معزولاً عن إطاره العربي والإسلامي، وظيفة سلطته ومعارضتها معاً إدارة الأزمة القائمة والمفتوحة إلى ما شاء الله. من هنا وجوب مساءلة الدعوة الإسلامية والدعوة اليسارية والدعوة الأقوامية الكردية أمام محكمة العقل والضمير. وليس اقتتال الفصائل الكردية المعارضة للنظام العراقي تحت مظلة "قوات التحالف الدولي" سوى صورة أولية لما يمكن أن تكون عليه علاقات قوى المعارضة العراقية التي لم تدفعها المحنة إلى نوع من توافق أولي ومبدئي ونهائي على ثوابت وطنية/ قومية ديمقراطية يتحدد في ضوئها مستقبل العراق .

البنية التنظيمية :

يكتسي البناء التنظيمي أهمية حاسمة في ترجمة الأفكار والمبادئ والأهداف إلى ممارسة سياسية. فإن طابع العلاقات الداخلية بين أعضاء التنظيم وهيئاته وكذلك طابع

علاقاته بالتنظيمات الأخرى وبالقوى الاجتماعية، واقعياً، ونمط السلوك السياسي أو الأداء السياسي للأفراد والهيئات .. كلها تلقي ضوءاً على بنية التنظيم ووظيفته. من هذه الزاوية يمكن القول إن منظمة العمل منظمة سياسية تتبنى إيديولوجية "إسلامية" وأسلوبها الأساسي اليوم هو العمل العسكري أو الكفاح المسلح. لذلك لا بد أن يغلب على علاقاها الداخلية الطابع العسكري فضلاً عن آثار السرية على العضوية داخل العراق، إن وجدت .

تقول المنظمة إن العلاقات بين أعضائها تقوم على أساس "الأخوة الإيمانية والصداقة وعلى أساس الحرية والشورى واحترام الرأي الآخر والتزام الحقوق والوفاء بالواجبات، وعلى أساس الأمانة والكفاءة وشعارها التنظيمي الآية الكريمة : ﴿ إن خير من استأجرت القوي الأمين ﴾ ، فالقوي خير من الضعيف مع أن لكل موقعه ودوره ومسؤولياته. و"منطلق الجهاد في المنظمة هو تصحيح الرؤية الرسالية الحضارية للأعضاء (ومن ثم للأمة) وتنظيمها للعمل من أجل الرسالة وتربيتهم على أسس الحق وتنمية قدراقم لممارسة الحرية داخل التنظيم بما فيها من واجب المبادهة والنقد والمحاسبة الذاتية"(٣٠) .

فالمنظمة تحارب الأفكار الاستسلامية المتخلفة والجامدة والاتجاهات الفردية المبتورة وتحارب بحزم كل الاتجاهات القشرية التي نمت في الأمة بفعل انطوائها عبر قرون التخلف وبفعل استغلال الطواغيت البشع للدين. وتناضل من أجل تذويب الكيانات المختلفة الطائفية منها والعرقية والإقليمية والفقهية .. في كيان واحد، قيمته الوحيدة "التوحيد في الشعائر الروحية والتشريعات السياسية والاقتصادية والقضائية والمقاييس الاجتماعية . ومن أهم مبادئها مبدأ الشورى التي تعني المسؤولية أولاً واحترام الرأي الآخر ورأي الأغلبية الذي ينبغي أن تأخذ به الأقلية. ويقوم بناؤها التنظيمي على التراتب الهرمي على النحو التالي :

١- **المؤتمر العام** : وهو أعلى سلطة تشريعية في المنظمة، من صلاحياته إقرار الدستور أو تعديله وإعادة انتخاب المسؤولين من أعلى سلطة حتى أدناها ضمن التسلسل الحركي المعمول به، وكذلك يعود للمؤتمر سلطة تشريع القوانين ورسم الاستراتيجية العامة للمنظمة والبت في تشكيلات المكاتب الحركية والإدارية وانتخاب القائد العام للمنظمة والناطق الرسمي باسمها ورئيس مجلس الشورى .

٢- **مجلس الشورى** : وهو السلطة التشريعية بين مؤتمرين .

٣- **المجلس التنفيذي** : وهو أعلى سلطة تنفيذية في المنظمة، يتألف من رؤساء المكاتب المنبثقة عن المؤتمر العام بالإضافة إلى رئيس مجلس الشورى. ويدير أعمال المجلس التنفيذي الأمين العام الذي ينتخبه المجلس بالترشيح والاقتراع السري المباشر .

٤- **المكاتب المنبثقة عن المؤتمر العام** : التي ينتخب أعضاؤها من مؤتمر إلى آخر. ومجموعهم يشكلون مجلس الشورى .

والقائد العام للمنظمة هو رمز وحدها تعود إليه قيادة المنظمة (المجلس التنفيذي) في رسم الاستراتيجيات والتحالفات وعلى جميع الأصعدة .

وتبرز في مجال التنظيم مسألة تنظيم خلايا في الداخل وسبل الاتصال والارتباط بين تنظيم الخارج في إيران وسورية ولبنان والخليج العربي وفي أوروبا، والخلايا العاملة في الداخل. لذلك سعت المنظمة إلى تنظيم عملية عودة بعض كوادرها إلى الداخل وأسهم في ترتيب هذه العملية جواد العطار ومحمد كاظم الصادق ومحمد مهدي الخالدي الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تنفيذ قرار العودة إلى داخل العراق(٣١) .

الخط النسوي :

اهتمت المنظمة بتطوير مشاركة المرأة في العمل السياسي الجهادي فأسست "رابطة المجاهدات المسلمات في العراق" التي تعنى بتنظيم الكادر النسوي وتربيته في جميع

المجالات السياسية والإعلامية والتربوية. وأصدرت مجلة نسائية خاصة بها اسمها "الثائرة". ومن أبرز الكوادر النسائية سمية الحيدري وكوثر المعمار وصالحة محسن وزينب الموسوي وهاجر الحريري ووفاء الرضوي وفاطمة الشيباني وعالية صادق ووفاء محمد أمين وعقيلة الأشتر وزينب الهاشمي.

الإعلام :

تعتمد المنظمة على المستوى الإعلامي، وسائل متنوعة منها الكتاب والكاسيت وأشرطة الفيديو والجريدة والبيان السياسي والمنشور. ولها مكاتب عمل وتمثيل علنية وأخرى سرية في عدة دول عربية وإسلامية وأوروبية .

أصدرت في عام ١٩٧٣ أول مجلة شهرية داخل العراق حملت اسم "الأوراق الثائرة". أشرف على إصدارها جاسم العطار ثم تولى تحريرها بعده فلاح القباني. وبعد الهجرة من العراق إلى الخارج أصدرت جريدة "الجهاد" نصف الشهرية وكانت توزع داخل العراق وخارجه. وفي عام ١٩٨١ أصدرت نشرة "العمل الإسلامي" في أوروبا رئيس تحريرها نزار حيدر . كما بدأت تصدر في العراق جريدة رسمية لمنظمة العمل الإسلامي، وهي مطبوعة أسبوعية حلت محل "الجهاد" . من كوادر المنظمة في مجال الإعلام نزار حيدر وبشير الحسيني وعلاء الزبيدي وعقيل الطائي وغيرهم .

ومع قيام انتفاضة شعبان صدرت في بيروت جريدة "الانتفاضة" اهتمت بشؤون انتفاضة شعبان وتغطية أخبارها وتفصيلاتها اليومية. وكذلك صدرت عن المنظمة جريدة الفرات التي كانت تطبع وتوزع داخل العراق وكان يشرف عليها نزار حيدر. ونشرات أخرى في الكويت (التحدي) وفي لندن وغيرها .

كما أسست المنظمة مركزاً للبحوث والدراسات يهتم بالدراسات السياسية والتاريخية هو "مركز التوجيه الرسالي". ومنذ أواسط ١٩٧٩ تبنت المنظمة القسم العربي في إذاعة الجمهورية الإسلامية في إيران، وإذاعة عبادان العربية والقسم العربي في التلفزيون الإيراني .

موقفها من المسألة الكردية :

يلخص السيد محمد تقي المدرسي موقف منظمة العمل الإسلامي من المسألة الكردية في العراق، في جملة من النقاط الاستراتيجية[٣٢] :

١- إن العراق لا بد أن يكون دولة واحدة وشعباً واحداً. وإن أي تفكير في تجزئة الوطن إلى قسم شمالي وآخر جنوبي وثالث في الوسط إنما هو تفكير غير عقلاني .

٢- إن أبناء الشعب العراقي أحرار في اختيار المستقبل الذي يرونه لأنفسهم. وأي تحديد لاختيار الوضع المستقبلي يجب إخضاعه مبدئياً لاختيار الشعب. ولأن هذا غير ممكن راهناً، فالمسألة مؤجلة إلى ما بعد "الفتح" .

٣- إن هناك حقاً مهضوماً وظلماً تاريخياً متراكماً على أبناء شعبنا المسلم في شمالي العراق يجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذا الحق وهذا الظلم ونعمل سوية لإعادة الحقوق إلى أصحابها .

ثم يقول : "لغة هذا الشعب تحمل في طياتها الكثير من تراثنا وتاريخنا وحضارتنا ومكاسب شعبنا المسلم. هذه اللغة يجب أن تبعث، ليس على مستوى الجزء الشمالي، وإنما على مستوى القطر، بصفتها لغة رسمية للشعب العراقي إلى جانب اللغة العربية" وكذلك يجب أن تبعث أمجاد الشعب الكردي وتاريخه. ويرى أن هذه المسألة لا يمكن أن تحل إلا في جو من الثقة المتبادلة وعلاقات الأخوة والحوار .

وتشير أدبيات المنظمة كما ينقل عبد الصاحب، إلى أن قضية الكرد في العراق هي جزء لا يتجزأ من قضية العراق كله. وحلها مرتبط بالحل الأمثل والكامل لقضية الشعب العراقي. وإن حلها يلزم أن يبقى ضمن إطار الشعب الواحد الموحد والعراق الواحد. وذلك على أرضية "الإقرار بالحقوق السياسية والإدارية والثقافية للشعب الكردي، في إطار الشعب الواحد والعراق الواحد. والإقرار كذلك للشعب الكردي بحق تقرير المصير واحترام إرادته واختياره. وإشراك الكرد في أي مشروع سياسي بديل لعراق

ما بعد صدام حسين. فهم شركاء الشعب العراقي في النظام والسلطة، كما هم اليـــوم شركاء في الهم والهدف والمصير" .

وتجدر الإشارة إلى أن المنظمة كانت المبادرة إلى إقامة علاقات حسنة وعملية مـع المعارضة الكردية. كما أنها "الفصيل الأول الذي قرر الحضـــور والتواجـــد في منـــاطق كردستان العراق لتنطلق من هناك جنباً إلى جنب المناضلين الكرد للقتال والجهاد ضـــد النظام الدكتاتوري" وكان ذلك في أواخر عام ١٩٧٩ إذ أقامت لها أول مقر في منـــاطق كردستان أشرف عليه مالك الحكيم وصحبه الذين قتلوا في مواجهة مسلحة مع النظـــام. ثم أقامت بعد ذلك عدة مقرات في جبال كردستان، وفي عمق المناطق الكرديـــة الـــتي كانت تحت تصرف البشمركة .

وظلت المنظمة حريصة على تطوير العلاقة مع الحركة الكردية فتواترت لقاءاتهمـــا منذ ١٩٧٩ إلى اليوم. كما تواصلت لقاءات السيد المدرسي مع إدريس البارزاني الـــذي كانت تربطه بالمرجع الشيرازي علاقة طيبة. كذلك مع مسعود البارزاني رئيس الحـــزب الديمقراطي الكردستاني، ومع جلال الطالباني الأمين العام للاتحاد الوطني الكردســـتاني، ومع الشيخ الملا عثمان عبد العزيز المرشد العام للحركة الإسلامية في كردستان العـــراق الذي كانت تربطه كذلك بالمرجع الشيرازي علاقة أخوية حميمة .

وحين قامت انتفاضة آذار ١٩٩١ أرسلت المنظمة وفـــداً رفيـــع المســـتوى إلى كردستان العراق للتهنئة بالانتفاضة "وقد اجتمع الوفد برئاسة نزار حيـــدر وعضويـــة مصدق باقر ومحمد جواد الربيعي وقاسم الموسوي وآخرين، اجتمع بالأســـتاذ مســـعود البارزاني والشيخ محمد البرزنجي وعدد من قادة الجبهة الكردستانية، في مسعى للتنســـيق بين جناحي الانتفاضة في الشمال والجنوب".

وعندما أقيمت "المنطقة العازلة" في شمالي العراق بادرت المنظمة إلى الدعوة لعقـــد مؤتمر وحدوي للمعارضة العراقية في كردستان العراق (في المنطقة العازلة) هـــو مؤتمـــر

حطين وأقامت لها مكاتب ومقرات في مناطق ديانا وشقلاوة وزاخو ثم مكتباً سياسياً في أربيل وآخر في السليمانية وثالث في دهوك. وتواصل المنظمة إدارة قسم كبير من عملياتها من مناطق كردستان العراق. "كما اغتنمت منظمة العمل الإسلامي في العراق فرصة التواجد في كردستان لتوثيق صلاتها وعلاقاتها الوطيدة والحميمة مع مختلف فصائل حركة المعارضة العراقيّة كالتركمان والآشوريين والتيار الديمقراطي وغيرهم، بالإضافة إلى علاقاتها "الوطيدة والحميمة" مع التيار القومي الذي تربطها به علاقات قوية يعود تاريخها إلى عام ١٩٨٠ بداية الهجرة إلى خارج العراق والاستقرار النسبي في الجمهورية العربية السورية ثم المشاريع الوحدوية التي انبثقت بين مختلف فصائل المعارضة في العاصمة دمشق منها "لجنة العمل المشترك" و"لجنة التنسيق الإسلامي القومي"[٣٣] .

الحرب العراقية الإيرانية :

تنظر المنظمة إلى الثورة الإيرانية على أنها "الثورة" الإسلامية، بفضل ما تحمله من عناصر وخصائص عامة تجعلها قابلة للتكرار في العراق، وفي غيره من البلدان "الإسلامية". ذلك "لأن القرآن هو الملهم للثورة الإسلامية والقرآن واحد. والإنسان المسلم الممتزج روحاً وثقافة به ينتمي إليه أكثر من انتمائه إلى الأرض أو إلى الإقليم أو الدولة"[٣٤] . ويرى السيد المدرسي أن النهضة الإسلامية، التي انطلقت منذ بداية هذا القرن "لم تجد فرصة مناسبة للظهور بقدر ما وجدتها في إيران اليوم"[٣٥] . فمنذ انتصار الثورة الإيرانية ارتبطت بها منظمة العمل الإسلامي في العراق ارتباطاً وثيقاً. لذلك نظرت المنظمة إلى الحرب العراقية الإيرانية على أنها جزء من منظومة العمل الاستراتيجي للدول الاستكبارية ضد الثورة الإيرانية. وقد استخدمتها "وسيلة لإقناع الدول الخليجية وغيرها بخطورة امتداد الثورة الإسلامية إلى المنطقة، وبالتالي تحميلها الأعباء والالتزامات المترتبة على نظام أمن المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط وربطها بعجلة سياساتها في المنطقة" . وبالتالي فإن النظام العراقي، وفق هذه الرؤية، لا يعدو أن يكون أداة بيد الدول

الاستكبارية المعادية للثورة الإسلامية. في ضوء هذه الرؤية خاضت المنظمة الحرب إعلامياً وسياسياً وعسكرياً أيضاً إلى جانب إيران، بقدر ما ساندها بالمال والسلاح للعمل خلف خطوط الجيش العراقي وفي مواجهته وفي داخل المدن والحواضر العراقية، حتى بات من الصعب "التفريق بين ما تقوم به إيران كدولة تخوض حرباً ضد العراق كدولة، وما تقوم به المعارضة كحركة تحرر تخوض حرباً ضد نظام متسلط على شعبها" وكانت بيانات فصائل المعارضة تذاع من طهران وتنشر في صحفها، وكانت هذه الفصائل ترى "أن تحالفها مع إيران يوفر لها فرصاً كبيرة للعمل ضد السلطة لا يمكن لأي تحالف بديل أن يعوضها"(٣٦) .

مع أن المنظمة تتحدث عن استقلاليتها واستقلالية قرارها في تحالفها مع إيران، وكذلك جميع الفصائل الأخرى، فإن خطابها لم يكن يختلف، في أثناء الحرب، عن خطاب القيادة الإيرانية حول العراق . ولا يملك المرء إلا أن يستهجن هذا الموقف ويدينه من المنطق والأساس فلم يعرف التاريخ حركة سياسية تدعي أنها حركة نهضة وتقدم على الوقوف إلى جانب قوة خارجية، بل قوى خارجية ضد شعوبها ووطنها إلا في أسوأ حالات الانحطاط . وليس موقف فصائل المعارضة العراقية التي حاربت إلى جانب إيران أو إلى جانب قوات التحالف الدولي عام ١٩٩١ وما بعده أو تحت مظلتها، إلا علامة على هذا الانحطاط، ولا أحد يدري إذا كان الله سبحانه يأمر بمثل هذا، لأن المنظمة تصرح على لسان مرشدها وقائدها إنها مأمورة شرعاً بمقاومة الظالم والعمل على إسقاط الطاغوت وإقامة الحكم الذي ينسجم ومتطلبات الشرع المقدس .

إن من أبرز سمات الانحطاط الذي تعبر عنه هذه الظاهرة فك الارتباط في وعي الحركة الإسلامية بين العروبة والإسلام، وكذلك فك الارتباط بين المصالح الفئوية الضيقة والمصلحة العامة الوطنية/ القومية، مصلحة الشعب والأمة ولا ندري كيف يمكن أن يكسب الإسلام وينتصر في حروب تديرها وتمولها وتسلحها قوى

"الاستكبار العالمي"، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. وندعي أن السمة الثالثة من سمات الانحطاط فك الارتباط بين الدين وما يمثله من قيم روحية وأخلاقية وإنسانية والسياسة التي هي تعبير عن العام والمشترك بين أبناء الوطن الواحد والأمة الواحدة، وكذلك بين الدول والأمم والشعوب. إن فك الارتباط هذا يتظاهر في "خلط الدين والدنيا، الدين والسياسة" و"تسخير الدين لأسوأ سياسة". وتخفيضه حتى يتماشى مع المصالح الفئوية الضيقة لهذه المنظمة أو تلك، ولهذه الجماعة أو تلك، أو لهذا الحزب أو ذاك، وتحويل الدين إلى ضرب من سياسة براغماتية ذرائعية لا تحلل ولا تحرم .

تميز المنظمة في خطابها "النظري" بين شريعة النضال ومشروعيته وهو تمييز هام يقول إن النضال ينبغي أن يكون مشروعاً "أي إن النضال ليس بحد ذاته قيمة فيستمد الشرعية من ذاته، وإنما ينبغي أن يستمد شرعيته من قيمة ثابتة ألا وهي "الحق" فالحق قيمة وشرعية بذاته، فإذا ارتبط النضال بالحق فإنه مشروع وإلا فإنه ليس كذلك[٣٧] .

ولاية الفقيه :

تتحدث أدبيات المنظمة عن ولاية الله مقابل ولاية الشيطان، وقوام ولاية الله التوحيد في العقيدة والتوحيد في العمل والسلوك، وترى أن اتِّباع العشيرة أو الإقليم أو الوطن (من دون ولاية الله) إنما تعني ولاية الشيطان. وكذلك التشريعات والقوانين الوضعية وتنتقل إلى ولاية الفقيه موضحة أنّ ولاية الفقيه لا تعني أن تتخذ فقيهاً (صنماً) فتعبده، إنما تعني أن تجعل الفقيه وسيلة بينك وبين الله، فلا تتبعه إلا لأنه ممن أمر الله باتباعه فيكون حبك وبغضك له في الله وإطاعته في الله أيضاً" و"ولاية الله في العمل هي ألا تعمل عملاً إلا إذا كان في ظل قيادة شرعية، وهي (ولاية الفقيه) على حقيقتها. وهي ما أمر بها الله .."[٣٨] .

منظمة العمل الإسلامي والحركة الإسلامية وفصائل المعارضة

تعلن كل واحدة من الحركات الإسلامية أنها جزء من الحركة الإسلامية، وتقدم تصورها للثورة الإسلامية والدولة الإسلامية وحكم الله وحكم الشريعة، وتؤسس منظمة العمل الإسلامي هذه الوحدة على وحدانية القرآن الكريم، وحدانية المشروعية المقدسة، ومع ذلك، تكثر التنظيمات الإسلامية وتتعدد وتنقسم وتنشأ تنظيمات جديدة إلى جانب القديمة. ويعترف قادة هذه التنظيمات بوجود خلافات بين فصائل الحركة الإسلامية ويؤكدون أنها "ليست من النوع الذي يمنع الوحدة أو حتى التنسيق"[٣٩]. حتى التنظيمات الإسلامية العراقية المتواجدة في إيران، أو في سورية . ويعزو السيد المدرسي الخلافات التي لم يجد لها سبباً ملموساً، يعزوها إلى "ظروف الإرهاب وانعدام الحرية في العراق، الأمر الذي جعل كل جماعة تعمل في جهة دون التنسيق مع الجماعات الأخرى. (و) من هنا نشأت عوامل عدم الثقة بين الفصائل. ويمكن القول إن سبعين بالمئة من الخلافات راجع إلى اتهام كل طرف للآخر بالضعف، وهذا راجع لعدم معرفة كل طرف لحقيقة حجم الطرف الآخر داخل العراق"[٤٠]. ويضيف السيد المدرسي قائلاً : "أتذكر أنه أجريت مقابلة مع بعض الأخوة من حزب الدعوة الإسلامية في الأيام الأولى من وصولهم إلى إيران قالوا فيها: إننا لم نسمع بمنظمة تسمى منظمة العمل الإسلامي في العراق .. وربما كان هذا الاعتقاد موجوداً أيضاً لدى الأخوة في منظمة العمل لدى تقييمهم لقوة حزب الدعوة".
ويرى أن عامل الوحدة الأساسي هو تشكيل مجلس إسلامي ثوري يضم حركات وأحزاباً وأفراداً من السنة والشيعة ومن الأكراد والعرب .. مجلس إسلامي ثوري تتوزع فيه القوة السياسية بين جميع الأفراد. ويرى السيد المدرسي أن تعدد فصائل المعارضة يعكس جانباً من سلبيات المجتمع، هذه السلبيات تمثل الجزء الرئيسي من مكونات حالة التخلف الذي يكشف عن نفسه في صورة مقاومة للتيارات النهضوية التي تقوم في المجتمع بين حين وآخر، وفي حالات أخرى يكشف التخلف عن نفسه في صورة عجز عن التوصل إلى وفاق اجتماعي حول الحاجات الرئيسية لمجموع الناس .

الهوامش

[1] راجع ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩ وما بعدها، وقد حاولنا إيجاز هذه الملامح .

[2] محمد تقي المدرسي، عن العراق والحركة الإسلامية، حوارات ومقابلات أعدها توفيق الشيخ، الصفا للنشر والتوزيع، لندن ١٩٨٨، ص ٥٠ - ٥١ .

[3] المصدر نفسه، ص ١٤٦ .

[4] المصدر السابق، ص ١٦ - ١٧ .

[5] المصدر السابق، ص ٦٢ - ٦٣ .

[6] راجع العلامة جواد الكاظمي، القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٣٩١ هـ .

[7] المصدر السابق، ص ٤٤ .

[8] المصدر السابق، ص ٤٥ .

[9] المصدر السابق، ص ٤٩ .

[10] من كراس لمنظمة العمل الإسلامي في العراق بعنوان "القيادة الإسلامية"، ص ٥١ .

[11] المصدر السابق، ص ١٨ .

[12] محمد تقي المدرسي، هكذا نبني عراق الغد، انتشارات مدرسي، ص ٧٨ - ٧٩ .

[13] عن هنري كوربان، ذكرها يان شار في "الإسلام الشيعي"، ترجمة حافظ الجمالي، دار عطية، بيروت١٩٩٦، ص ٢٦ .

[14] إسحق نقاش : شيعة العراق، دار المدى، دمشق ١٩٩٦، ص ٣١ وما بعدها .

[15] هاني الفكيكي : أوكار الهزيمة، دار الريس، لندن، قبرص ١٩٩٣، ص ٢٧٤ .

[16] أحمد عبد الصاحب : منظمة العمل الإسلامي في العراق، بلا ناشر، ١٩٩٤، ص ٧٤ .

[17] عبد الصاحب، المصدر نفسه، ص ١٣ .

[18] عبد الصاحب، المصدر السابق، ص ١٨ - ١٩ .

[19] المصدر نفسه، ص ٢٠ .

[20] عبد الصاحب، مصدر سابق، ص ١٦ .

[21] عبد الصاحب، مصدر سابق، ص ٥٣ .

[22] هذه المعلومات عن عبد الصاحب، مصدر سابق، ص ٧٩ وما بعدها .

[23] محمد تقي المدرسي، الجهاد حصن الاستقلال، مكتب العلامة المدرسي ١٤٠٧ هـ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

[24] محمد تقي المدرسي، هكذا نبني عراق الغد، إعداد فالح الربيعي، انتشارات مدرسي ١٤١٣ هـ ص ٧١ وما بعدها .

[25] المصدر السابق، ص ٩٠ .

(26) المصدر نفسه، ص ٩٨ .

(27) المصدر نفسه، ص ١٠٥ وما بعدها .

(28) عن العراق والحركة الإسلامية، مصدر سابق .

(29) المصدر نفسه، ص ٣٠ .

(30) عبد الصاحب، مرجع سابق، ص ٦٤ وما بعدها .

(31) جميع المعلومات التنظيمية مأخوذة عن عبد الصاحب، مصدر سابق، ص ٦٤ وما بعدها .

(32) عن العراق والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٨ - ٣٩ .

(33) عبد الصاحب، المصدر نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها .

(34) السيد المدرسي، عن العراق والحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨ .

(35) السيد المدرسي، ص ١٤٦ .

(36) المدرسي، المصدر السابق، ص ٩٥ .

(37) محمد تقي المدرسي : العمل الإسلامي - منطلقاته وأهدافه، ج٢، المركز الثقافي الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، ص ١٥١ .

(38) المصدر نفسه، ص ٣٤ .

(39) محمد تقي المدرسي : عن العراق والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤١ .

(40) المصدر السابق، ص ٤٢ .

الفصل الثالث

بين حركة أمل وحزب الله في لبنان

١- الجذور التاريخية للشيعة في لبنان :

يعود انغراس التشيع في لبنان إلى بداية الفتح الإسلامي، حيث تشكلت النواة الأولى للطائفة الشيعية من قبائل عربية من أصل يمني، وبخاصة قبيلة بني عملة التي أعطت اسمها إلى جبل عامل في لبنان الجنوبي. وفي عهد الدولة الفاطمية نمت الطائفة الشيعية اللبنانية نمواً كبيراً، واتسعت في امتدادها الجغرافي لتشمل عدة مناطق من لبنان، وتصل إلى الشوف ووادي التيم. وشكلت عدة إمارات تصدَّت أواخرها للحملة الصليبية الأولى. ويمكن القول أن التشيع صبغ التمذهب الإسلامي في لبنان حتى حوالي نهاية القرن الثاني عشر حين كان ما يزال يعمر منطقة كسروان (مركز جبل لبنان) أكثرية شيعية[١].

ومع أن الطائفة الشيعية ممتدة في التاريخ العربي-الإسلامي أمامية إثنيعشرية على وجه التحديد، إلا أنه خلال المراحل التاريخية للحكم الأموي والعباسي انطلاقاً من عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧-٨٦١) وحكم المماليك (١٢٥٠-١٥١٦)، وتحت حكم الأمراء الدروز من المعنيين (١٥١٦-١٦٩٧) الذين حكموا لبنان بموافقة الباب العالي، وفي ظل حكم الأمراء الشهابيين (١٦٩٧-١٨٤١)، عرفت هذه الطائفة استمرارية متواصلة في

مناطق الوجود الشيعي تراوحت بين الرسوخ والفعالية أو الانحسار والتراجع والانكفاء في كل منطقة على حدة، أو في كل المناطق، بحسب ما آلت إليه الصراعات المتكررة بين الشيعة والسلطات المركزية من جهة، وبين الشيعة والطوائف الأخرى المنافسة من جهة أخرى . ففي حكم المماليك المتسم بالقمع إزاء الأقليات المسلمة من الشيعة والعلويين والدروز، شهدت الطائفة الشيعية مذابح متكررة، الأمر الذي جعل شيعة منطقتي عكار وكسروان يتحولون إلى السنة بأعداد كبيرة، ثم إلى المارونية المسيحية التي كانت تلقى تسامحاً من جانب المماليك. ولمّا انتقلت المدن وطرق المواصلات كليةً إلى أيدي السنة، مارس الشيعة التقيَّة عندما كان الوضع يتيح لهم ذلك، متسترين على انتمائهم الديني للإفلات من الخطر .

وهبّت عدة انتفاضات شيعية في جبل عامل، وفي الشمال كانت موجهة ضد السيطرة المصرية السنية، فيما بين ١٧٨٨ و ١٨٤٠، قام بقمعها الأمراء الشهابيون بتسليح من مصر. ففي عام ١٨٤١ مثلاً، شكّل بشير الثالث مجلس مللي طائفي من /١٠/ أعضاء (٣ موارنة، ٣ دروز، ١ كاثوليكي، ١ أرثوذكسي، ١ شيعي، ١ سني) لتمثيل هويات البلد الطائفية المختلفة[٢]. وحين حدثت "الثورة" الزراعية التي قادت الفلاحين الموارنة في القائمّقاميات المارونية إلى التخلص من الملاكين الدروز الذين كانوا خاضعين لهم، والتي شكّلت نقطة الانطلاق في مذابح سنتي ١٨٥٩-١٨٦٠ المرعبة، وبدأت الدول الأوروبية الكبرى تقيم عملية اتصال منظم مع الطوائف اللبنانية، حيث نشأت اهتمامات القيصرية الروسية بالنصارى الأرثوذكس، والسلطات الفرنسية بالموارنة والكاثوليك، والإنكليز بالدروز وشيوخ العشائر والأمراء، وقامت هذه الدول لكي تبرر تدخلها، بادعاء حماية طوائف وجماعات، وافق السلطان العثماني على **Reglement Organique** لعام ١٨٦١، والذي ينص على إنشاء مجلس تمثيلي يضم ممثلين عن كل طائفة رئيسية. وقد تم تعديل هذا النظام بموجب إصلاح عام ١٨٦٤، الذي منح /٤/ ممثلين عن الموارنة، و/٣/ عن الدروز، و/٢/ عن الأرثوذكس الشرقيين، و/١/ عن

الكاثوليك الشرقيين، و/١/ عن السنة، و/١/ عن الشيعة، أي /٧/ مقاعد للمسيحيين مقابل /٥/ مقاعد للطوائف المسلمة .

وهكذا، وطبقاً لهذا الإصلاح، حصل أول شكل من الاعتراف الضمني بالشخصية القانونية للطائفة الشيعية، التي كانت، حتى ذلك الوقت مختلطة في نظر العثمانيين بكتلة السنيين، وجرى تمثيل الطوائف في المجلس الإداري المكلف بمساعدة الحكومة، مؤسساً بذلك النظام الطائفي اللبناني الذي لا يمكن فصل السياسة فيه عن الهوية الطائفية، والذي ما زال فاعلاً حتى اليوم .

٢- الشيعة وإخفاقات الحركة القومية العربية :

على نقيض ما كان يحلم به القوميون العرب، من حيث الاعتراف بحقوقهم في تأسيس دولة عربية مستقلة، كانت مطامع ومصالح الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، متناقضة جذرياً وتاريخياً مع المطامح العربية في التحرر. لذا جرت مفاوضات سرية حول اقتسام البلدان العربية وتمخضت عنها اتفاقية سايكس بيكو، التي حوّلت الأراضي العربية من ولايات عثمانية خاضعة للسلطة العثمانية إلى مستعمرات خاضعة للاستعمار الأوروبي. رغم أن الحركة القومية العربية القادمة من سوريا كانت حركة تقليدية. حركة أعيان وهاشميين وأشراف، وأقرب إلى حركة نخبة أرستقراطية تحلم في أن ترث أمجاد الامبراطورية العثمانية، إلا أن الشيعة لعبوا دوراً متميزاً في الكفاح ضد العثمانيين نظراً للاضطهاد المزدوج الذي كان يعانون منه -الاضطهاد الديني الموجّه ضد الشيعة- والاضطهاد القومي جراء الهيمنة التركية. "وفي عام ١٩١٤ نظّم أحد الشيعة في صيدا (عبد الكريم الخليل) "حركة ثورية عربية" سرعان ما وشى بها، أحد أعيان الشيعة المحليين، كامل الأسعد فانتهى الأمر بأعضائها إلى الشنق أو إلى التشتت في أيلر ١٩١٦. وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية عام ١٩١٨ انضم عدد من الشيعة بصورة طبيعية تماماً إلى الحكومات العربية المؤقتة في صيدا وصور التي بقيت في مكانها حتى الاحتلال

الفرنسي، الذي كان استقبال الشيعة له سيئاً، فوقفوا يعارضون بالسلاح المسيحيين المؤيدين للمحتل الجديد حتى حزيران ١٩٢٠[٣].

أصبح لبنان وغرب سوريا وكيليكيا والجزء الجنوبي من شرقي الأناضول خاضعاً للاستعمار الفرنسي، وعهدت إدارة شرقي سوريا وشرقي الأردن إلى الأمير فيصل، الذي كان يعمل باسم الملك حسين. وسقطت فلسطين تحت الانتداب البريطاني، وتوطدت بذلك العلاقة بين الحكومة الإنكليزية والحركة الصهيونية العالمية بشكل وثيق جداً، على ضوء التزام بريطانيا بوعد بلفور في ٢ تشرين الثاني ١٩١٧ الذي نص على تأسيس وطن قومي "للشعب اليهودي" في فلسطين، كما انتقل العراق إلى الانتداب البريطاني.

وجاءت اتفاقية سان – ريمو ٢٨ نيسان ١٩٢٠ لتكرس اتفاقية سايكس بيكو، ولتقر الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان. وبعد هزيمة الحكومة العربية في دمشق من قبل الجيش الفرنسي في معركة ميسلون (٢٢ تموز ١٩٢٠)، أعلنت المفوضية العليا بلسان الجنرال غورو في آب ١٩٢٠ إنشاء دولة لبنان الكبير، وذلك بإلحاق مدن الساحل، والجنوب والبقاع وجبل عكار وطرابلس، وجبل عامل بجبل لبنان. وقد رحب المسيحيون بدولة لبنان الكبير نظراً لنفورهم من قيام دولة كبيرة تضم لبنان وسوريا، وتهيمن عليها الأكثرية المسلمة السنية بغالبيتها الإحصائية والسياسية.

بقدر ما كان الكيان اللبناني الجديد الذي أنشأته فرنسا يحمل مشروعاً سياسياً تاريخياً يعطي فيه للطائفة المسيحية المارونية المتحالفة مع فرنسا منذ قرون، مجالاً للتعبير السياسي المستقل عن ذاتها في القرن العشرين، وهيمنة سياسية واضحة، بقدر ما كان هذا الكيان الجديد مجحفاً بحق الطوائف الأخرى، ومنها الشيعة – التي لم تكن تشاطره لا في الأمل ولا في سعادة رؤية تتحقق، لأنه يفصلها عن العمق العربي –السوري– الفلسطيني، فضلاً عن أنه كيان منحاز بالأساس لمصلحة الموارنة. والحال هذه، فالشيعة الذين كانوا مؤيدين للوحدة القومية مع سوريا بأكثريتها الإسلامية، وكانوا يعارضون أن

يوضعوا تحت الانتداب الفرنسي، باعتباره قوة أجنبية غربية مسيحية، تشكل خطراً حقيقياً على الهوية الثقافية، ومهينة ومذلة أكثر في نظرهم. "بيد أن عداء الشيعة هذا للانتداب الفرنسي تبدد بشيء من السرعة، وقد أدركوا بسرعة جميع المزايا التي يقدمها الوضع الجديد لطائفتهم. فالواقع أن الطائفة الشيعية رأت نفسها في لبنان حين قامت بنيته عام ١٩٢٦ على أساس طائفي، بموجب إلزام عصبة الأمم لفرنسا القاضي بتيسير "الاستقلالات الذاتية المحلية"، وقد اعترف بها لأول مرة في تاريخها كطائفة مستقلة استقلالاً ذاتياً بالنسبة للسنة، ولا سيما سلطاتها القضائية على المذهب الجعفري، (قرار ٢٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٦). ولم يظهر الأعيان من الشيعة من جانبهم، أنهم معادون للانتداب، على وجه العموم في تلك الحقبة الممتدة بين الحربين، وقد حاباهم بإعادة إدارة التبغ (الريجي). وأخذ تأثير دعاية السنة الموالين لسوريا، خصوم وضع الدستور اللبناني (أيار/ مايو ١٩٢٦) موضع التنفيذ، يقل على الطائفة الشيعية أكثر بأكثر"(٤) .

٣- الاستقلال السياسي وميثاق ١٩٤٣ :

في عهد الانتداب الفرنسي، وقبيل الحرب العالمية الثانية، فجرت معركة الاستقلال الوطني الصراع بين تيارين سياسيين أساسيين على الساحة اللبنانية .

الأول : تيار عروبي يدعو إلى رحيل الاستعمار الفرنسي وتحقيق الاستقلال الكامل للبنان، والمحافظة على وحدة أراضيه وسيادته، وتأكيد انتمائه إلى محيطه العربي، ورفض الضمانات الأجنبية، وإعادة صياغة الدستور الذي كان يتضمن بنوداً تحتفظ للانتداب الفرنسي بالسلطة المطلقة .

الثاني : تيار يستند إلى فكر طائفي. ويدعو إلى تأييد الوضع السياسي الطائفي القائم، فضلاً عن دعوته إلى تقوية علاقة الارتباط البنيوي بالاستعمار الفرنسي، وبالثقافة الفرنسية، وهو يرفع شعارات تدعو إلى التجزئة الإقليمية، وعودة لبنان إلى تجربة

المتصرفية أو لبنان الصغير المحمي من قبل الانتداب الفرنسي، التي تهيمن فيه الطائفة المارونية على باقي الطوائف.

وفي خضم معركة الاستقلال هذه، كان الانتصار للتيار الذي يدعو إلى استقلال لبنان التام، وبناء دولة البرجوازية اللبنانية، كدولة قائمة على التوازن الطائفي، ورافعة في الوقت عينه شعار وحدة الطوائف اللبنانية، باعتباره القاعدة الوحيدة لبناء لبنان المستقل، وبالتالي "لإقامة دولة الوحدة الطائفية المستقلة على أرض لبنان باسم شعب لبنان"، و"المساواة بين هذه الطوائف وتوزيع المناصب بينها توزيعاً عادلاً تبعاً لتعداد أبنائها حسب إحصاء (١٩٣٢)". وهكذا، فإن الحركة الاستقلالية اللبنانية، انبثق عنها نظام سياسي طائفي-طبقي، يدعو إلى بناء لبنان "الطائفية العادلة" أو "الطائفية البناءة"، وتهيمن فيه البرجوازية الكولونيالية اللبنانية، التي ترفع شعار الحضارة الغربية لاجتذاب جناحها المسيحي، وترفع شعار العروبة الاقتصادية لاجتذاب جناحها المسلم"[٥]. ويستند إلى ميثاق ١٩٤٣، الذي يشكل بجميع مدلولاته السياسية، والطائفية، والعروبية، والثقافية، مرتكزاً أساسياً للنظام السياسي والإيديولوجي والحقوقي اللبناني الطائفي-الطبقي. وقد حدد يوسف إبراهيم يزبك الخطوط العريضة لميثاق دولة الطوائف هذه بالنقاط التالية :

أولاً : لبنان جمهورية مستقلة استقلالاً تاماً غير مرتبط بأية دولة أخرى أي وضع حد نهائي للانتداب الفرنسي والتأثيرات الخارجية.

ثانياً : لبنان ذو وجه عربي ولغة عربية وهو جزء من العالم العربي ذو طابع خاص. غير أن لبنان -رغم عروبته- لا يسعه أن يقطع علاقاته الثقافية والروحية بالحضارة الغربية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه العلاقات ساعدت على بلوغ درجة من الرقي والتقدم يحسد عليها.

ثالثاً : إن لبنان مدعو للتعاون مع جميع الدول العربية، ولأن يصبح عضـــواً في الأســـرة العربية بعد أن تكون تلك الدول قد اعترفت باستقلاله وكيانه ضمـــــن حـــدوده الحاضرة، وعلى لبنان في تعامله مع الدول العربية أن لا ينحاز إلى فريق ضد آخر.

رابعاً : توزع الوظائف كلها بالتساوي بين الطوائف المعترف بها في لبنان، أما فيما يتعلق بالوظائف الفنية فتعطى الأولوية فيها للكفاءات الشخصية بدون اعتبارات طائفيــة. وعملاً بهذا المبدأ وزّعت الرئاسات الثلاث الأولى كما يلي: "رئاســة الجمهوريــة للموارنة، ورئاسة المجلس النيابي للشيعة، ورئاسة الوزراء للسنة ..."[٦].

إن الشروط التاريخية التي تشكّل فيها النظام السياسي الطائفي-الطبقي اللبنـــاني، هي عينها الشروط التي تشكّلت فيها البرجوازية الكولونيالية اللبنانية، كطبقـــة مرتبطـــة بعلاقة تبعية بنيوية بالامبريالية، وبإعادة إنتاج علاقة التبعية هذه، وهي أيضـــاً الشـــروط التاريخية والسياسية المحددة للصراع الوطني اللبناني من أجل الاستقلال، الـــذي كـــانت تتحكم فيه رؤيتان متناقضتان، الأولى، تدعو إلى استقلال مدعوم من الغـــرب ولكنـــه يعادي العرب، والثانية، تدعو إلى استقلال مدعوم من العرب، ولكنه لا يعادي الغـــرب. ومع ذلك لم يستطع الميثاق أن يصهر هاتين الرؤيتين، أو هاتين العقيدتين المتضاربتين على حد قول الرئيس بشارة الخوري الذي قال: "بل كان و لم يزل انصهار عقيدتين، متباينتين متضاربتين، ترمي الأولى إلى إذابة لبنان في غيره، والثانية إلى إبقائه محفوفـــاً بحمايـــة أو وصاية أجنبية".

ففي عهد الاستقلال بالذات، تعزز بناء النظام الطائفي الذي أقيمت أسســـــه في عهد الانتداب، وفي عهد الاستقلال اكتمل الوجود المؤسسي للطوائـــف في كيانـــات سياسية لها استقلالها الذاتي المحكوم بأنظمتها الخاصة. وقد أسندت إلى الطائفة الشـــيعية رئاسة البرلمان، كما أسند إليها عدد من المقاعد البرلمانية لا يقل عن مقـــاعد الســـنّة إلا واحداً. إن مبدأ توزيع المناصب السياسية على الطوائف قد أثار لدى الشـــيعة شـــعوراً

اجتماعياً بالحرمان لتوازيه مع التمثيل المنخفض تاريخياً للشيعة في المؤسسات السياسية. وكما لاحظ روبرت مالسون وهوارد ولوب: "إن تبعية المؤسسات السياسية لمصالح الطوائف تنحو إلى تقوية الأزمة الطائفية"(٧) .

ولا شك أن أزمة النظام السياسي الطائفي، من حيث هي أزمة نظام السيطرة للبرجوازية الكمبرادورية اللبنانية، أصبحت هي المولدة لهذا التناقض الذي خلق نوعاً من التراتبية المواطنية، والذي لا يمكن حله حلاً ديمقراطياً راديكالياً إلا في عملية تغيير جذري للبنية الطائفية لهذه الدولة. الأمر الذي يتطلب نقضها، أي نقض البنية التاريخية والاجتماعية والسياسية المتوارثة، المرتبطة بتكوين الطوائف ووجودها السياسي وصراعاتها السابقة، حيث تحاول القوى الطائفية، أن تفرض إيديولوجيتها وسياستها وقيادتها للمجتمع والدولة، وفي كل مجالات الحياة، وتحاصر وتقمع كل القوى القومية، والديمقراطية، والنقابات، التي تتبنى برامج سياسية نضالية معادية للامبريالية والصهيونية، والرجعية الداخلية .

وإذا ماكان لبنان قد عرف الحياة النيابية منذ عام ١٩٢٠، مروراً بعهد الاستقلال ١٩٤٣، وبعده إلى حد بداية اندلاع الحرب الأهلية ١٩٧٥، فإن سمة التمثيل داخل البرلمان بين المرشحين كانت على أساس حصص الطوائف المقرر لها، "وهذا يعني أن المقاعد حددت هويتها الطائفية سلفاً، وأن لا تنافس بين اللبنانيين فعلاً، بل بين المرشحين ضمن كل طائفة. لكن هذه الهوية الطائفية تحدّها بحدداً رغبة في تجاوزها: ذلك إن سكان كل قضاء يصوتون معاً لكل المرشحين وفق معطيات طائفية إلى حد كبير. ومن الاعتيادي أن يؤدي ميل الأكثرية في القضاء لأحد المرشحين إلى نجاحه، حتى لو لم يكن شعبياً بين أبناء طائفته. فالناخب مبدئياً غير مرتبط طائفياً، بينما المقاعد موزعة طائفياً"(٨) .

وعلى الرغم من التجديد في الدورات الانتخابية لمجلس النواب في الفترة الفاصلة بين ١٩٢٠ إلى ١٩٧٢ إلا أن القوى الديمقراطية الممثلة للفئات الوسطى الحديثة، لم تستطع أن تخترق أسوار المجلس الذي كانت تهيمن عليه العائلات الإقطاعية المتحالفة مع العائلات والفئات الطبقية صاحبة الامتيازات من كبار التجار والرأسماليين الحديثين. وكانت هذه الفئات الاجتماعية المسيطرة تتقاسم السلطة والوظائف والامتيازات الاقتصادية، حسب الحجم البشري أو السياسي لانتماءاتها الطائفية، وتحول دون دخول ممثلي الفئات الشعبية إلى البرلمان، بسبب طبيعة النظام الانتخابي الطائفي من جهة، وسيطرة العائلات الإقطاعية التقليدية، التي تفرز زعامات سياسية مثل آل الجميّل في بكفيا، وآل جنبلاط في الشوف، وآل رسلان في عاليه، والأسعد وعسيران في الجنوب، والخازن في كسروان، وفرنجية في زغرتا، وآل صبري حمادة في منطقة الهرمل في شمال البقاع، من جهة أخرى. ويقول الدكتور غسان سلامة في هذا الصدد "هذه حال معظم الزعامات السياسية التي تناوبت من أب لولد على مقاعد المجلس بحيث أن الـ ٤٥٢ نائباً لبنانياً (الذين احتلوا ٩٦٥ مقعداً بين عامي ١٩٢٠ و١٩٧٢) ينتمون فعلاً إلى ٢٤٥ عائلة، وإن وسع تحديد كلمة "عائلة" انخفض العدد إلى مائتين، والحال أنه من أصل ٤٢٥ نائباً دخلوا منذ عام ١٩٢٠، فقط ٣٠% (١٢٩) لا علاقة عائلية لهم بنواب آخرين، ١٠% من النواب هم أولاد نواب، و ٧% أشقاء نواب آخرين، و ٨% أولاد عم نواب آخرين. وفي المجلس النيابي (عام ١٩٦٨) كان ٤٢% من النواب أولاد أو أولاد عم أو شقيق أو أصهار نائب آخر، و٢١ من أصل ٩٩ نائباً في هذا المجلس الأخير ورثوا النيابة عن آبائهم[٩] .

لقد انفجر التناقض الوطني-الكياني، مع تنامي مد الحركة القومية العربية والديمقراطية في المنطقة العربية، إثر العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، وتحقيق الوحدة المصرية-السورية في العام ١٩٥٨، وسقوط النظام الملكي في العراق واندلاع ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، وبالتالي سقوط حلف بغداد، وضرب العلاقات مع الدول

الامبريالية، وإنشاء علاقات صداقة وتعاون مع الاتحاد السوفييتي والـــدول الاشـــتراكية الأخرى، وكانت الانتصارات التي تحققها الحركة القومية والديمقراطية العربية تحدث رعباً حقيقياً لدى الإقليمية اللبنانية المتشبعة بالفكر الإقليمي، والمعادية للفكر القومي، ولعلاقـة لبنان بمحيطه العربي .

ففي انتفاضة العام ١٩٥٨، التي حمل فيها قسم كبير مـــن اللبنـــانيين الســـلاح لإسقاط حكم الرئيس الماروني كميل شمعون، بعد أن انتهج سياسة مواليـــة للغـــرب، ومعادية في الوقت عينه للحركة القومية العربية بزعامة عبد الناصر، وقف أهم زعمـــاء الشيعة مثل صبري حمادة الأسعد إلى جانب معسكر الوحدة العربية المؤيـــد للناصريـــة. وكان انضمام أغلبية الشيعة إلى الناصرية نابعاً من خيارين رئيسيين :

– **الأول** : الرغبة في التأكيد على الهوية العربية للبنان وتضامنه مع سياســـة المعســـكر القومي العربي .

– **الثاني** : النضال ضد التحالف الطبقي المتكون من الإقطاع السياســـي والرأسمـــاليين التجاريين محتكري عمليات التبادل الرئيسية في قطاع الخدمات، الذي ينتـــهج خيـــاراً اقتصادياً يقوم على منطق التطور اللامتكافئ، لأنه يضمن للمسيحيين امتيازاتهم، ويبقـــي عليها في مناطقهم التي شهدت نمواً ملحوظاً مثل جبل لبنان، وبيروت، ويبقي المنـــاطق الأخرى التي تشكل موطن الشيعة في حالة من التخلف الشديد والبؤس، مثـــل منطقـــة البقاع الشمالي والغربي، والهرمل وبعلبك والجنوب .

لقد وجد الشيعة في الاشتراكية الناصرية إنكاراً للتفاوتات الطبقيـــة في النظـــام الاقتصادي والاجتماعي، ووسيلة تتيح للأكثرية المسلمة الشيعة والسنة المحرومين أن تطور وضعها وتحسن مستوى دخلها، وتوفر لها إمكانية عمل وعلم كمدخل لمنافسة المسيحين في امتيازاتهم. لكن إذا كان هذا التناقض الاقتصادي قد تفجر أكثر من مرة، فإن المشكلة الطائفية تفاقمت في لبنان، وأصبح التناقض الطائفي هو التناقض الرئيسي المهيمن علـــى

بمجمل التناقضات الأخرى المتشابكة مع بعضها البعض. وكان لهذا الوضع تأثيره الكبير على وضع الطائفة الشيعة، التي انتقل مطلبها "الطبقي" المتطابق مع مطلب ذي طابع طائفي إلى راية أخرى غير راية القومية العربية المؤيدة للناصرية هي راية الإسلام بزعامة موسى الصدر (شيعي من أصل غير عربي)(١٠).

٤- انبعاث "الشيعية السياسية" :

هناك حقيقة واضحة في لبنان، وهي أن التمثيل العددي للشيعة والمشاركة السياسية كانا دوماً دون وزنهم الديمغرافي الحقيقي. فالنخبة السياسية من الشيعة التي تتنطح للعب دور سياسي تجد نفسها محرومة من استلام حقائب سياسية هامة في الحكومة، كوزارة الخارجية، أو رئاسة الحكومة، أو التمثيل الدبلوماسي في بلدان غربية أساسية كالولايات المتحدة وفرنسا ... وإلخ. وهذا الوضع يعكس لنا العلاقة المعقدة بين الدولة الحديثة والمجتمع المدني، من حيث أن النظام الطائفي اللبناني جاء ليكرس الفوارق الطائفية، وليتبنى هوية أحادية البعد، هي هويته الطائفية. من هنا تعالت أصوات الشيعة بالمطالبة المباشرة للدولة بحقوق "الطائفية"، وبمزيد من الاهتمام بمنطقة الجنوب حيث تعيش الأكثرية الشيعية. ففي ظل الدولة اللبنانية المتسمة بهيمنة عصبية طائفية، تصبح "الطائفية" بالمعنى السياسي للكلمة هي لغة وأساس الصراع والوفاق السياسي، نظراً لأن لبنان بلد التوازنات الطائفية، وبلد تتشكل فيه القضايا والقوى في الإطار الطائفي .

والحال هذه، يصبح ثمة "مشروعية" واقعية يستمدها الطرح الطائفي الشيعي على الساحة اللبنانية، مشروعية لا تمنحها الطائفة لنفسها لأنها الطائفة الثالثة المنكودة الحظ المهضومة الحقوق، بل تركيبة البلد كله وأيديولوجية الدولة اللبنانية تشجع نمو الحركات الطائفية. وقد يكون السيد موسى الصدر قد جاء إلى لبنان عام ١٩٥٩ بمشروع ديني، وقد يكون أراد أن تكون حركة "أمل" التي أسسها حركة دينية، كما يدعي حسين الموسوي، وقد يكون أراد أن تصبح لبنانياً، وأن يتحول إلى بطل شعبوي يدافع عن

حقوق الفقراء والمحرومين في وجه النظام والتجار والأحزاب العقائدية. لكنه في مسلكه السياسي لم يكن قادراً لا على هذه ولا على تلك، إذا أرغمه نظام طائفي صلب أن ينخرط في اللعبة المحددة سابقاً لأمثاله، وهو أن يصبح زعيماً طائفياً وأن يمتثل لقوانين اللعبة[11] .

- دور الإمام موسى الصدر في تعبئته الطائفة الشيعية :

ولد موسى الصدر في قم بتاريخ ١٩٢٨/٣/١٥، في عائلة فارسية الأصل موزعة بين بلدان ثلاثة: إيران والعراق ولبنان. وإليها ينتمي كذلك باقر الصدر الذي لعب دوراً كبيراً في شيعة العراق. وبعد هجرات عديدة أقامت هذه العائلة زمناً طويلاً في جبل عامل في جنوب لبنان، حيث أن جد والد السيد صالح شرف الدين من مواليد وسكان قرية شحور (قضاء صور)، فر إلى العراق إثر اضطهاد أحمد الجزار، عمه السيد محمد مهدي الصدر، كان أحد قادة الثورة العراقية الكبار، وابن عمه السيد محمد الصدر قاد الثورة إلى نهايتها وحارب بريطانيا، ووالده السيد صدر الدين قاد في شبابه حركة دينية تقدمية وارتبط اسمه باسم النهضة الأدبية في العراق ثم هاجر إلى إيران. وهاجرت عائلته الصدر إلى العراق حوالي عام ١٩٥٠، ومن هناك هاجر والد موسى الصدر بدوره إلى إيران.

وبعد أن أنهى دروسه الدينية والفقهية، ودراسته الجامعية في كلية الحقوق بجامعة طهران، وتلقى علومه الدينية في النجف الأشرف فنال درجة الاجتهاد، وقدم الإمام الصدر إلى لبنان لأول مرة سنة ١٩٥٥ ليتعرف على أنسبائه في صور وشحور ومعركة، وحل ضيفاً لدى الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين الذي رأى فيه خليفته للزعامة الدينية في جبل عامل. وبعد وفاة السيد شرف الدين في ١٩٥٧/١٢/٣٠، كتبت صور وعلماؤها وفاعلياتها تدعو الإمام الصدر للقدوم إليها، وشجعه المرجع السيد البروجردي لتلبية الدعوة .

وهكذا قدم الإمام الصدر إلى لبنان في أواخر ١٩٥٩، بتشجيع فعال من أستاذه ومرشده السيد محسن الحكيم، وأقام في مدينة صور ... ولم يكن ذلك بالأمر اليسير عليه لأنه لم يأت زعيماً دينياً تقتصر مهامه على المراجعات الدينية والأمور الروحية فحسب، ذلك أن الإمام الصدر أثبت أنه شخصية نوعية خارج إطار التقليد الديني المنيع، وشرع في تكريس نفسه كزعيم أوحد للطائفة الشيعية. فكان عرضة للإنتقاد من أكثر من طرف إذ كان جبل عامل يخضع للزعامات التقليدية التي رأت في الإمام الصدر منافساً فعلياً سرعان ما استقطب القاعدة الجماهيرية، بإيجاد الأطر، التي تجمع الطائفة الشيعية، التي كانت موزعة على الأحزاب والتنظيمات الفلسطينية والقوى التقليدية .

الذي جاء به موسى الصدر إلى لبنان، بالإضافة إلى صفاته المتميزة الأخرى، هو القدرة على النظر إلى الطائفة-الضحية المشتتة من الخارج ورؤيتها ككل. فبالنسبة للإيراني، ليس لبنان سوى بلد متواضع الحجم فعلاً. وبينما قد يتحدث اللبنانيون عن بلدات لبنانية "بعيدة" كما لو كانت في بلاد غريبة إلا أن تلك المسافات القصيرة التي تفصل بين البقاع والجنوب وبيروت لم تترك في نفسه أثراً كبيراً. ولقد تمكن رغم الفروقات الاجتماعية الملموسة أحياناً بين سكان أحزمة البؤس في بيروت وفلاحي الجنوب وعشائر البقاع من أن يمنح العديد من الشيعة هوية مجتمعية شاملة. أضف إلى ذلك أنه كان يذكر تابعيه باستمرار بأن عليهم أن لا يقبلوا حرمانهم كقدر لا مفر منه، فطالما أنهم يستطيعون أن يعبروا عن رأيهم من خلال دينهم، فإنهم يستطيعون التغلب على ظروفهم. وكما لاحظ مرة "عندما ينخرط الفقراء في ثورة اجتماعية" فإن هذا تأكيد على أن الظلم ليس قدراً"[١٢] .

كان الإمام الصدر فارسياً حين وصل إلى لبنان فتم منحه الجنسية اللبنانية في عهد الرئيس شهاب عام ١٩٦٣. ويقول كريم بقرادوني بهذا الصدد، أنه لما وصل الإمام إلى لبنان كان يتكلم اللغة العربية بصعوبة أما في العام ١٩٧٥، ومع احتفاظه

بلكنة فارسية، فقد كان يتكلم اللغة العربية بطلاقة تنسجم مع استعداده الشخصي ومؤهلاته[١٣] .

بدأ الإمام موسى الصدر نشاطه الاجتماعي الكبير في المناطق الجنوبية وسائر المناطق المتخلفة في لبنان عبر تأسيس جمعيات اجتماعية وثقافية ودينية خيرية في العام ١٩٦٠، أهمها جمعية البر والإحسان، ومعهد الدراسات الإسلامية، مؤسسة التعليم المهني، وجمعية بيت الفتاة. ثم ما لبث أن امتد نفوذه بسرعة في أوساط الطائفة متخطياً بذلك الحضور السياسي التاريخي للزعماء التقليديين والأحزاب الوطنية .

وحين وضع المجلس النيابي قانوناً رقم ٦٧/٢٧ بتاريخ ١٩ شباط ١٩٦٧ بتنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية، أنشأ الإمام الصدر المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الذي ولد فعلياً في ١٨ أيار ١٩٦٩، وتولى رئاسته في انتخابات ٢٣ أيار ١٩٦٩. وكانت المبادئ التي ناضل لأجلها هي :

١- المحافظة على تعايش الطوائف اللبنانية، والعمل على منع تقسيم الوطن مهما كان شكل التقسيم أو نوعه .

٢- المحافظة على التعايش اللبناني-الفلسطيني، وصيانة الثورة الفلسطينية .

٣- اعتماد الحوار والوسائل الديمقراطية سبيلاً لحل النزاعات ولتحقيق الإصلاحات السياسية والاجتماعية، ورفض القتال وسيلة لهذه الأهداف .

٤- رفض القهر الطائفي، ورفض القتال بهدف تحقيق انتصار طائفة لبنانية على طائفة لبنانية أخرى .

٥- محاربة خطر تقسيم الوطن، وخطر الاعتداء عليه وخصوصاً الاعتداء الإسرائيلي على جنوبه، وخطر تصفية الثورة الفلسطينية أو تهديد المقاومة الفلسطينية، والقتال والاستشهاد في هذا السبيل .

٦- محاربة العدو الإسرائيلي والتصدي له، بشكل مستمر، باعتبار أن إسرائيل المغتصبة والقائمة على العنصرية الصهيونية، هي شر مطلق، ووجودها يشكل استمرار للعدوان، وتهديداً دائماً للبنان والعرب كافة، وتحدياً للمسلمين والمسيحيين على السواء .

وفور إعلان انتخابه، رسم الإمام في خطاب ألقاه أهداف المجلس الإسلامي الشيعي في تنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية جهود أبنائها من أجل :

- "القيام بدورهم الإسلامي الكامل، فكراً وعملاً وجهاداً مع التأكيد بأن هذا التنظيم لن يفرق إطلاقاً بين المسلمين، بل يسهل مهمة التوحيد الكامل عن طريق الحوار والتفاهم والتقارب بين الممثلين الحقيقيين" .
- "تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وتهيئتهم جسدياً ونفسياً، وتجنيد طاقاتهم لكي يؤدوا واجبهم كاملاً في الحفاظ على أرض الوطن وحمايته من العدو الغادر (إسرائيل) وفي المشاركة الصحيحة مع الأشقاء لمساعدة المقاومة الفلسطينية لتحرير الأراضي المغتصبة" .
- "محاربة الجهل والفقر والتخلف والظلم الاجتماعي، والتعاون مع كافة العائلات الروحية اللبنانية لمحاربة الفساد الخلقي المتزايد الذي يهدد مصير لبنان والعالم أجمع" .
- "أن يصبحوا أكثر فأكثر، يداً قوية وعضواً متيناً للبنان والعرب والإسلام والإنسان في كل مكان" .

أصبح صوت الإمام مسموعاً في لبنان يتجاوز النطاق الديني إلى المجالات السياسية. ففي ربيع ١٩٧٥، وبعد غارة إسرائيلية وحشية على جنوب لبنان، نظم السيد الصدر إضراباً عاماً للاحتجاج على "الإهمال وعدم الاكتراث بالمشاكل التي يتعرض لها جنوب لبنان، وبالمخاطر التي تتهدده بالكارثة التي يعاني منها"[١٤] . "وللتعبير عن الوضع الذي يعاني منه السكان في الجنوب في مواجهة التهديد العسكري الإسرائيلي"[١٥] .

وندد الإمام بموقف الحكومة المتمثل باكتفائها بلعب دور الجمعية الخيرية ووكالة الغوث، التي لا تمد يد المساعدة لمواطنيها، إلا بعد وقوع الواقعة، فتأتي مصحوبة بخيام الصليب الأحمر، بدلاً من السهر على تأمين الأمن داخل حدود البلاد(١٦).

وكان الإمام الصدر يخوض حرب التنافس على النفوذ السياسي مع كامل الأسعد الزعيم الإقطاعي الشيعي، ورئيس المجلس النيابي سابقاً، وكان يركز في دعاوته السياسية، عما يسميه "حركة المحرومين" في ثلاث نقاط أساسية :

١- هجوم عام على الزعماء السياسيين والإقطاعيين للطائفة، دون الاعتراف بأنه يعمل في السياسة. ونذكر في هذا الصدد الصراع بين موسى الصدر وكامل الأسعد، الذي انعكس على النواب الشيعة داخل البرلمان. فمن أصل ١٩ نائباً شيعياً حافظ ٦ نواب على دعمهم لرئيس المجلس النيابي، وبالتالي للواقع السياسي القائم، فيما تبنى الباقون الخط السياسي للإمام، ووقعوا على اتفاقية في ٢٢ حزيران ١٩٧٣، تعهدوا فيها بالسعي لنيل كافة حقوق الشيعة.

٢- انتقاد موقف الدولة من المحرومين، وبصورة خاصة أبناء الطائفة الشيعية، وإهمال مناطقهم.

٣- السعي لتحقيق مكاسب لهم بالمطالبة بإعادة توزيع "الكوتا" المخصصة للطوائف في مناصب الدولة ووظائفها، ثم في إنفاقها على المشاريع العامة والمناطق المحرومة - وقد حقق لطائفته في ذلك نجاحاً نسبياً ملحوظاً.

- الشيعة والتباينات الاجتماعية - الاقتصادية الفاضحة :

بين إحصاء ١٩٣٢، الذي تم الاعتراف فيه بالشيعة كثالث أكبر طائفة في لبنان بالمقارنة مع الطائفتين (السنية والمارونية) اللتين سيطرتا على الجمهورية منذ حصولها على الاستقلال في ١٩٤٣، والتقدير الحالي لعدد سكان الشيعة، حيث يجمع المراقبون على أنهم يشكلون ما بين ٩٠٠٠٠٠ والمليون نسمة، أي ٣٠% من السكان على الأقل،

حصل اختلال كبير في التوازن الديمغرافي في لبنان، لجهة تجاوز عدد الطائفة الشيعية لعدد الطائفة المارونية نفسها، التي ما تزال رسمياً هي الطائفة الأولى في البلاد . وتعتبر الطائفة الشيعية في لبنان من أكثر الطوائف اللبنانية حرماناً على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي، إذ يحتل الشيعة أدنى درجات السلم الاجتماعي بالمقارنة مع الطوائف الأخرى . ويلاحظ جوزيف شامي استناداً إلى إحصاءات ١٩٧٢ أن معدل دخل العائلة الشيعية كان ٤٥٣٢ ليرة لبنانية، (كان الدولار في العام ١٩٧٦ يعادل ثلاث ليرات لبنانية) بينما يبلغ معدل دخل الفرد ٦٢٤٧ ل.ل، وإنهم يملكون أكبر نسبة مئوية من العائلات التي يبلغ مدخولها أقل من ١٥٠٠ ل.ل. وهم الطائفة الأقل تعلماً (٥٠% بدون تعليم مقابل ٣٠% في البلد كله)[١٧]، والطائفة التي تضم أقل عدد من العاملين في الحقول التالية: المهني/ التقني، النشاط التجاري أو الصناعي/ إدارة أعمال، الوظيفة المكتبية والأعمال الحرفية، وأكبر عدد من العمال والمزارعين والباعة المتجولين[١٨] . ولقد وجد مايكل هدسون في دراسته التي أجراها عام ١٩٦٨ عن نسبة التلاميذ إلى السكان في المنطقتين اللتين تعيش فيهما أغلبية شيعية (البقاع والجنوب) والبالغة حوالي ١٣% تقل بـ ٥% عن المحافظات الثلاث الأخرى[١٩] . ووجد رياض طيارة في تحليله للفروق التعليمية أنه في ١٩٧١ كان ٦.٦% فقط من الشيعة قد نالوا تعليماً ثانوياً وما فوق مقابل ١٥% و ١٧% على الأقل للسنة والمسيحيين على التوالي[٢٠] . ووجد حسن شريف أنه بناء على الإحصاءات الرسمية لعام ١٩٧٢ فإن الجنوب الذي يبلغ عدد سكانه ٢٠% تقريباً من عدد السكان العام لا يحظى بـ ٠,٧% من ميزانية الدولة[٢١] . ويظهر وصف شريف للتخلف في الجنوب الظروف التي كان على العديد من الشيعة أن يعيشوا في ظلها :

"يحظى الجنوب بأقل نسبة من الطرقات المعبدة سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للكيلومتر المربع . والمياه الجارية لا تزال مفقودة في كل القرى والبلديات رغم أنه تم في أوائل الستينات تمديد الأنابيب إلى العديد من المناطق، وكذلك مدت شبكة الكهرباء في الوقت نفسه تقريباً ؟ إلا أنها ظلت لا تعمل في معظم الوقت. ولا توجد تجهيزات

لتصريف المياه إلا في المدن والبلديات الكبيرة، ويغيب الهاتف كلياً خارج المراكز الكبيرة اللهم من كابينة يدوية واحدة هي في العادة معطلة . ويزور الأطباء القرى مرة في الأسبوع وأحياناً في الشهر كله . ولا توجد المستوصفات إلا في القرى الكبيرة، إلا أنها لا تعمل بانتظام، بينما لا توجد المستشفيات والصيدليات إلا في المراكز الكبيرة . أما التعليم الابتدائي فيجري عادة في بيت قديم غير صحي تقدمه القرية نفسها . أما المدارس التكميلية فقد أدخلت إلى البلدات الكبيرة في منتصف الستينات"(٢٢) .

وهكذا، فإن الطائفة الشيعية الريفية والفقيرة أساساً، كانت تحظى بأبخس تمثيل في الخدمة العامة . وقد حاولت الشهابية (١٩٥٥-١٩٦٧) المضي قدماً بإصلاحاتها لجهة تحجيم ولو جزئياً هيمنة "البرجوازية" المدنية، وربط المسلمين بالتنظيم الإداري وبمنافع تنمية البلاد . ونظراً لهيمنة القطاع المالي التجاري على الاقتصاد اللبناني، وجنوح الزراعة اللبنانية نحو التخصص، فقد استفاد رؤساء الإقطاع الشيعي من النتائج الاقتصادية لمحاولات المرحلة (خصوصاً استصلاح الملكيات الكبرى) .

ومع تغلغل الرأسمالية المتزايد في الريف، جعلت هجرة أفقر الفلاحين، الشيعة للعمل في مصانع الضواحي ... وبرزت نخبة جديدة من فئات البرجوازية الصغيرة الريفية التي التحق عدد كبير منها بالجامعة اللبنانية، والنقابات وأحزاب اليسار والمقاومة الفلسطينية، قوامها من المعلمين والموظفين والأساتذة وأعضاء مهن حرة، أصبحت مطامحها ومصالحها متناقضة جذرياً مع الطبقة السياسية التقليدية، أي رؤساء الإقطاع الشيعة. وأخذت هذه النخبة الجديدة تتكلم بلسان المحرومين من الطائفة الشيعية، وتكافح ضد التباينات الاجتماعية الفاضحة . ولم يتردد موسى الصدر في اللجوء إلى جميع أشكال الكفاح متجنباً منه العنف، فقد دعا إلى إضراب وطني عام شامل لمدة يوم واحد من أجل الجنوب بتاريخ ٢٦/ ٥/ ١٩٧٠، واعتبر حدثاً وطنياً مهماً. وكان هذا الإضراب مشفوعاً بالتهديد باستقالة وزراء الشيعة من الحكومة. وقاد موسى الصدر

مظاهرات سلمية ولكنها مسلحة تضم مئات الألوف (الأول في بعلبك وحضرها ٣٠٠ ألف مواطن رفعوا ٧٠ ألف قطعة سلاح)، في ١٨ آذار-مارس ١٩٧٤، حيث أقسم المتظاهرون اليمين على الكفاح حتى لا يبقى في لبنان محروم واحد .

وكان الإمام الصدر يتكلم باسم المحرومين من كل الطوائف عامة، وأتباعه من أبناء الطائفة الشيعية خاصة، مظهراً من خلال هذا العمل التعبوي للشيعة ضد الدولة، قوة "حركة المحرومين" التي أُنشِئت في ٢٢ حزيران ١٩٧٣ .

حدد الإمام الصدر ميثاق حركة المحرومين كما يلي :

١- إن هذه الحركة تنطلق من الإيمان الحقيقي بالله، لا بمفهومه التجريدي، وهي تعتمد على أساس الإيمان بالإنسان، بوجوده، بحريته، وبكرامته، والحقيقة أن الإيمان بالإنسان هو البعد الأرضي للإيمان بالله، بعد لا يمكن فصله عن البعد السماوي، والينابيع الأصيلة للأديان تؤكد ذلك بإصرار .

٢- إن حركة المحرومين، انطلاقاً من هذه المبادئ، تؤمن بالحرية الكاملة للمواطن وتحارب بلا هوادة كل أنواع الظلم من استبداد وإقطاع وتسلط وتصنيف المواطنين، وتعتبر أن نظام الطائفية السياسية لم يعط ثماره، وهو الآن يمنع التطور السياسي ويجمد المؤسسات الوطنية ويصنف المواطنين ويزعزع الوحدة الوطنية .

٣- إن تراثنا العظيم في لبنان وفي الشرق كله، هو الذي يرسم الخطوط التفصيلية وينير لنا الطريق ويؤكد أصالتنا ويعطي سبباً لوجودنا وسنداً قاطعاً لمشاركتنا الحضارية .

٤- ترفض الحركة الظلم الاقتصادي وأسبابه من احتكار الإنسان واستثماره لأخيه الإنسان، وتعتقد أن توفير الفرص لجميع المواطنين هو أبسط حقوقهم في الوطن، وإن العدالة الاجتماعية الشاملة هي أولى واجبات الدولة .

٥- إن حركة المحرومين هي حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وسلامة أرض الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان. وتعتبر أن التمسك

بالمصالح القومية وتحرير الأرض العربية وحرية أبناء هذه الأمة هي من جميع التزاماتها الوطنية لا تنفصل عنها .

وغني عن القول إن صون لبنان الجنوبي والدفاع عن تنميته هما جوهر الوطنية وأساسها، إذ لا بقاء للوطن من دون الجنوب ولا تصور للمواطنية الحق من دون الوفاء للجنوب.

٦- فلسطين، الأرض المقدسة التي تعرضت، ولمّا تزل، لكل أنواع الظلم، هي في قلب حركتنا وعقلها، وإن السعي إلى تحريرها أول واجباتها، وإن الوقوف إلى جانب شعبها وصون مقاومته والتلاحم معها شرف الحركة وإيمانها. خصوصاً أن الصهيونية تشكل الخطر الفعلي والمستقبلي على لبنان، وعلى القيم التي نؤمن بها وعلى الإنسانية جمعاء، وإنها ترى في لبنان بتعايش الطوائف فيه تحدياً دائماً لها، ومنافساً قوياً لكيانها

٧- هذه الحركة لا تصنف المواطنين ولا ترفض التعاون مع الأفراد أو الفئات الشريفة التي ترغب في بناء لبنان أفضل. إنها ليست حركة طائفية ولا تهدف إلى تحقيق مكاسب فئوية، بل هي حركة المحرومين جميعاً .

ولسوف يكون من شأن حركة المحرومين هذه التشهير بفساد الدولة، اختلال الأمن السائد في الجنوب وجور الزعماء الشيعة التقليدي، وهي الأمور التي أخذ يقترح منذئذٍ بديلاً آخر لها. وفضلاً عن ذلك كان موسى الصدر يريد أن يتجنب إعطاء عمله طابعاً شيعياً صرفاً، "طائفياً" وعدائياً تجاه الطوائف الأخرى. ولأجل هذا أنشأ عام ١٩٦٠ مع المطران الشرقي المونسينيور غريغوار حداد: "الحركة الاجتماعية"، وشارك في عام ١٩٦٢ في الحوار الإسلامي-المسيحي مشكلاً عام ١٩٧١ لجنة تضم للرؤساء المسلمين والمسيحيين في لبنان الجنوبي، وأخيراً باشر في عام ١٩٧٤ حواراً مع مثقفي جميع الطوائف، من شأنه أن يفضي إلى إيجاد سكرتارية مشتركة بين الطوائف وإلى التوقيع مع مسيحيي اليسار على مذكرة مشتركة .

- غياب عبد الناصر وبروز المقاومة الفلسطينية :

انخرط الشيعة في سياق ما يعرف بالحقبة الناصرية، في معظم الحركات القومية العربية من ناصرية وبعثية. وكان هذا الانخراط لأعداد كبيرة من الشيعة في الحركات السياسية العربية على اختلاف مرجعياتها الفكرية والإيديولوجية، (قومية، شيوعية، إسلامية)، ناجماً عن معاناة الشيعة أنفسهم من وطأة الزعماء الإقطاعيين الذين يسيطرون على الأرض والثروة والسلطة السياسية في مناطق تواجدهم في لبنان، (الأسعد، بيضون، الخليل، الزين، عسيران)، وعن رغبته في تحسين ظروف العمل والسكن والارتقاء في السلم الاجتماعي، حيث شكلت الشعارات الحزبية المرفوعة آنذاك كالوحدة العربية، والاشتراكية، وتحسين الخدمات الاجتماعية والصحية، عوامل جذب قوية باتجاه انضمام أعداد كبيرة من الشيعة إلى حركة القوميين العرب، وجناحي البعث السوري والعراقي، وإلى الحزب الشيوعي اللبناني وإلى منظمات أخرى متصادمة مع الدولة اللبنانية مثل منظمة العمل الشيوعي في لبنان .

ولم يقتصر انخراط الشيعة في الأحزاب العلمانية المناهضة للدولة اللبنانية، بل إن آلاف من الشباب الشيعي التحق بالمنظمات الفلسطينية المختلفة في جنوب لبنان وبيروت. لكن الجدير بالملاحظة أن هذا التنوع الإيديولوجي والسياسي الذي انضم تحت لوائه الشباب الشيعي، لم يكن الإيمان بالمبادئ السياسية دافعه الوحيد: "فقد انضم عدد منهم إلى المنظمات-الميليشيات لمجرد الحصول على الراتب. وبحلول أواخر السبعينات كان من المستحيل على الأرجح أن نجد قرية أو حياً شيعياً لا تسمع فيه الحكايات عن الشباب الذين يرحلون ذات صباح للالتحاق بإحدى الميليشيات ثم يعودون بعد ذلك ببضعة أسابيع متأبطين بندقية كلاشينكوف، أو مسدس وحفنة من الليرات اللبنانية"[٢٣]

ضمن هذا السياق تشكلت ظاهرة الإمام موسى الصدر في النصف الأول من السبعينات كاتجاه سياسي شعبي في الطائفة الشيعية، التي تعاني من الحرمان الاقتصادي والاجتماعي، ومن فقدانها التمثيل السياسي، الذي يعبر عن نفسها كطائفة في ظل التوازن الطائفي اللبناني . وتندرج هذه الظاهرة في إطار نشوء ما يمكن اعتباره "أقليات سياسية" جديدة من داخل الأكثرية السابقة ومع أن الحركة القومية العربية استطاعت منذ بداية القرن العشرين أن توحد الموقف السياسي القومي لجميع الأقليات الإسلامية[٢٤] .

٥- الحرب الأهلية وتشكل حركة أمل :

إن قوة البنية الطائفية السياسية في لبنان تغلبت في الحالات العادية على قوة الدولة ، وذلك بصرف النظر عن النجاح النسبي الذي حققته الأحزاب العلمانية. إذ أن الحروب الأهلية ودور المليشيات الطائفية جاءا ليكرسا استمرارية الهوية الطائفية وثباتها. ومن الواضح أن الشيعة لم ينساقوا جميعاً للانتساب إلى تنظيمات سياسية، تحت تأثير المد الطائفي، إلا أنه مع مرور الوقت كان عددكبير منهم قد فعل ذلك بالضبط. أما كون الشيعة يتعاطون بوصفهم شيعة لبنانيين لا مجرد لبنانيين فليس أمراً غير متوقع في أدبيات علم الاجتماع التي تعرف جيداً ظاهرة ثبات واستمرارية المشاعر البدائية[٢٥] .

رغم الاعتراض المبدئي من جانب عدة قيادات دينية وسياسية شيعية على تشكيل مؤسسة مذهبية شيعية (المجلس الإسلامي الأعلى) . بدعوى إضعافها لوحدة المسلمين، إلا أن الإمام موسى الصدر قدم المبررات والأسباب الموجبة لإنشاء هذه المؤسسة التي حددت أولى اهتماماتها في : "تنظيم شؤون الطائفة وتحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية"، في الوقت الذي يضيف إلى برنامجه أيضاً فقرة تنص على دعم المقاومة الفلسطينية، والمشاركة الفعلية مع الدول العربية الشقيقة في تحرير الأرض المغتصبة .

ومع أن الإمام الصدر كان ينقد البنية الطائفية للدولة اللبنانية بقوة، إلا أنه استفاد بصورة من عامل وجود المقاومة الفلسطينية المسلحة وقوتها في لبنان، لا سيما إثر أحداث أيلول ١٩٧٠ في الأردن، والتي جمعت المقاومة في لبنان، وهو ما ساهم في تحويل لبنان وجنوبه خصوصاً إلى هدفٍ دائم لغارات الإسرائيليين. ووجد الشيعي اللبناني نفسه يتقاسم مع الفلسطيني ابن المخيمات مشاعر المرارة إزاء الحرمان والإهمال والظلم وغارات الإسرائيليين.

لم تتخذ "حركة المحرومين" شكل منظمة اجتماعية ذات واجهة مذهبية، إلا في سياق اشتداد نذر الحرب الأهلية وبروز تعابيرها، حيث أعلن عن ذلك في أواخر آذار/ مارس ١٩٧٥ أي قبل أسبوعين من اندلاع تلك الحرب في ٢٣ نيسان/ أبريل ١٩٧٥ . إلا أنه وإثر انفجار بعلبك الذي ذهب ضحيته ٤٣ شاباً من شباب الحركة في معسكر في منطقة البقاع، اضطر للاعتراف بوجود ذراع عسكري سري للحركة، هو "أفواج المقاومة اللبنانية" التي اختصر اسمها رمزياً بـ "أمل" . فتم في ٦ تموز/ يوليو ١٩٧٥ الإعلان عن ولادة "أمل" كذراع لحركة المحرومين، التي اعتبرها الإمام موسى الصدر مستقلة تنظيمياً عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، في الوقت الذي اعتبر فيه هذا المجلس تعبيراً مدنياً - شرعياً عن حركة المحرومين. إلا أن العلاقة بينهما لا تقوم على الاندماج بل على التنسيق(٢٦) .

ويعطينا السيد حسين الحسيني الأمين العام لحركة أَمَل في نهاية السبعينات والنائب في مجلس النواب اللبناني منذ ١٩٧٣، لمحة عن تاريخ ونشوء حركة أمل، حين يقول بأن "حركة أمل" انطلقت عام ١٩٧٣ بعد أن فشلت المساعي الرامية إلى إفهام الدولة اللبنانية بأن من مصلحتها الدفاع عن الجنوب الذي يعاني من الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة وإفهامها أيضاً وجوب إزالة الفوارق الكبيرة بين أبناء الوطن الواحد، ولا سيما إزالة الخلل في التكوين الوطني الناتج عن أمور أساسية ثلاثة:

الأول : عندما طالب أصحاب الشأن في جبل لبنان بضم الأقضية الأربعة ومدن الموانىء إلى لبنان، إذ أن الأسباب الموجبة التي استعملت للضم كانت ترتكز على نواح اقتصادية دون النواحي الوطنية، كقولهم آنذاك "إن لبنان الحالي لا تكفي غلاله لأكثر من شهرين ولذلك يجب ضم الأقضية ومدن الشاطئ إلى لبنان حتى يقيض له البقاء" .

تحول هذا المنحى الاقتصادي تباعاً إلى استراتيجية تعتمدها الدولة اللبنانية في معالجتها لمشكلات تلك الأقضية والمدن، بحيث اعتبرت أراضي جبل لبنان القديم أراضيَ لبنانية أصلية وبقيت الأراضي من أجزاء الوطن أراضي أقل أصالة، وانعكس هذا المفهوم على ممارسات السلطة وإنفاقها للأموال بحيث أصبحت تلك الأقضية والمناطق كمجال حيوي اقتصادي لمنطقة جبل لبنان. وهذا ما تسبب في خلل فاضح في تكويننا الوطني .

الثاني : ابتعاد السلطة ولا سيما أصحاب صيغة ١٩٤٣ عن تحديد هوية الوطن بما يمكن من تعميق هذه الهوية في المفهوم الوطني العام. فالخلل الأول قد ساق المعنيين بالأمر على خلل ثاني هو الهروب من تحديد الهوية على طريقة "لبنان ذو وجه عربي" .

والثالث : هو بالضرورة ناتج عن الأمرين الأول والثاني، وهو عجز المعنيين في الدولة اللبنانية عن وضع تربية وطنية واحدة لكل أبناء الوطن. فأصبحت كل مدرسة في لبنان وزارة تربية قائمة بذاتها لها برامجها ومناهجها ومفهومها الخاص المتعلق بالوطن .

وهذا الخلل بمجموعه قد تسبب في جعل المواطنين درجات عليا ودرجات دنيا، وجعل المناطق اللبنانية أصيلة وأقل أصالة، وثم الطوائف إلى ممتازة وأقل امتيازاً، وأصبحنا أمام تعددية المفاهيم وتعددية الولاءات وتعددية الانتماءات، وليس تعددية الحضارات .

وكان لا بد من تكوين قوة شعبية تعبر عن إرادة الأكثرية الصامتة المحرومة، والتي سميت محرومة حتى بالقوانين الرسمية الصادرة عن الدولة، ولذلك سميت حركتها "حركة المحرومين" وهي نفسها حركة "أمل" التي هي مشكلة من الأحرف الأولى بعبارة "افواج المقاومة اللبنانية"(٢٧) .

وجدت "أمل" نفسها في خضم المشاكل الناجمة عن الحضور الفلسطيني في الجنوب، وتعرض الجنوب لغارات الإسرائيليين. وقد أدت هذه الغارات إلى هجرة شيعية جماعية باتجاه صيدا وبيروت، مثلما أدت إلى تطوع جزء من الشبيبة الشيعية في صفوف اليسار الفلسطيني المسلح. غير أن الإمام الصدر حاول أن يتخذ موقفاً وسطاً، وحافظ على الاتصال بالمعسكر "المسيحي" المقابل، وأنهى حصار قرية قاع المحاطة بالشيعة، بل نادى بضمان حياة أفراد الأقليات المسيحية المعرضة للخطر في المناطق الإسلامية(٢٨) .

ولكن الإمام الصدر لم يتورط في الحرب الأهلية عند انفجارها، بل إنه يسعى إلى وقفها. وقد اعتصم في بدايتها في مسجد العاملية في قلب العاصمة، وأضرب عن الطعام في محاولة لوضع حد للأحداث الدامية، ولكن عبثاً. وقد ظل الإمام الصدر متراوحاً ومتردداً بين المشاركة جزئياً في القتال وبين السعي الدائب والمستمر لوقف الاقتتال، وذلك طوال الأحداث. وعلى هذا الأساس كان تنظيم أمل متواجد في جميع ساحات القتال، وخصوصاً في قلب العاصمة، وعلى خطوط النار فيها . وكان الإمام الصدر وزعماء الطائفة الشيعية يؤكدون أن ٨٠ % من ضحايا الحرب في بيروت كانوا من الشيعة، ولكن المراقبين يقولون أن مقاتلي "أمل" لم يشاركوا إلا بصورة جزئية في القتال، وذلك انسجاماً مع موقف الزعامة الدينية الشيعية التي كانت ترغب في التوصل إلى حل سياسي سريع للأزمة مع جميع الأطراف اللبنانية، دون التورط في محاولة فرض حل عسكري .

لم تصبح "أمل" جزءاً من الحرب الأهلية، بسبب رغبتها، بل تحت تأثير تطهير "الكتائب" للمناطق التي تسيطر عليها من "الوجود المعادي" أي من المسلمين الذين صدف أن معظمهم هنا من الشيعة . غير أن ذلك دفع بالإمام الصدر إلى تبني حمل السلاح ليس من منطلق حماية طائفية، بل من منطلق التمسك بلبنان الواحد(٢٩) .

لعبت حركة فتح باعتبارها أكبر قوة فلسطينية دوراً رئيسياً في تسليح حركة أمل، خصوصاً وأن المنظمات الفلسطينية كانت تمثل طرفاً مهماً في الصراع الأهلي، حيث تعهدت القوة الفلسطينية إدارة مجتمع المسلمين اللبنانيين من طريق العودة به إلى انقساماته الأهلية التي لم يكن تخطاها على نحو لا عودة عنه فعلاً، وأقرته عليها، ومكنت لهذه الانقسامات بتوازن مسلح، كان هو فيصل علاقاتها الداخلية بعضها ببعضها الآخر. أما السياسة العامة، فتولت المنظمات الفلسطينية إدارتها، وأقامت ميل الأحزاب السياسية العروبية إليها قبل ١٩٧٥، وفي أثناء ١٩٧٥ و ١٩٧٦، وتعويلها عليها، مقام التفويض التام والشامل. فانفصلت السياسة المحسوبة على القوة الفلسطينية، عن المنازعات والانقسامات الأهلية. ودخلت الجماعات الأهلية والأحزاب السياسية في رسوم القوة الفلسطينية، وأقسامها، دخولاً أملته مشاغل العلاقات الأهلية وروابطها، مثل طلب الحماية والتموين ورعاية المصالح والمكانة والصفقات، على قدر ما أملاه التسليم العروبي للقوة الفلسطينية بالقيادة والرئاسة(٣٠) .

– بداية الاختلافات مع المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية :

حدث تباين واضح في الموقف ما بين الإمام الصدر والمقاومة الفلسطينية وحلفائها في الحركة الوطنية اللبنانية، لأنه ظل يرفض السير في خطها السياسي "المتطرف"، عندما أيد "الوثيقة الدستورية" التي توصل إليها الرئيس اللبناني الأسبق سليمان فرنجية مع الرئيس السوري حافظ الأسد، والتي كانت بمنزلة إعلان مبادئ لإعادة حل الأزمة اللبنانية على أسس جديدة من الحقوق الطائفية المتوازنة . علاوة على التناقض الإيديولوجي بين حركة موسى الصدر والشيوعية، فقد اتهم الشيوعيين في المرحلة الأولى من الحرب الأهلية ١٩٧٥–١٩٧٦ باستغلال الطائفية في لبنان عبر الزعم أن الإسلام في خطر كي يحصلوا على التأييد(٣١) . وفي الحقيقة لم تكن التناقضات الايديولوجية هي السبب الوحيد في معارضة الإمام الصدر للشيوعيين، بل إن الأمر يكمن في أن المنظمات الشيوعية المتعددة

والأحزاب القومية العلمانية كانت تنافسه على اكتساب مزيد من الأعضاء الشيعة الجدد وعلى وجود حركته ونشاطها في لبنان الجنوبي .

وفي أعقاب لقاء الرياض، وتفويض قوات الردع العربية (قوات السلام المعززة) الانتشار في لبنان، رحب الإمام موسى الصدر بالتدخل العسكري العربي، وطليعته السورية، يقيناً منه بأنه لا يمكن، نظراً للتكافؤ العسكري بين الأطراف المتحاربة، حسم الحرب الأهلية عسكرياً . من هنا حصل الانفصال، ما بين "حركة المحرومين" (أمل) وبين المعسكر الفلسطيني - الوطني اللبناني، لا سيما الصدام في شباط - آذار ١٩٧٦ بين ذلك المعسكر والجيش السوري . وفضلاً عن موقف "أمل" الرافض لاستمرار الحرب الأهلية، وتأييدها تبعاً لذلك للوجود السوري، فإنها أنكرت على الحركة الوطنية اللبنانية الاستئثار بتمثيل الإسلام اللبناني .

وكان الإمام الصدر يرى في الزعيم كمال جنبلاط شخصاً غير مسؤول ومستغلاً للشيعة، حين قال لبقرادوني "تريد الحركة الوطنية مقاتلة المسيحيين إلى آخر شيعي"، عازياً استمرار الحرب إلى دور جنبلاط "لولا كمال جنبلاط لانتهت الحرب في شهرين. وبسببه تستمر منذ عامين والله أعلم إلى متى ستدوم" .

ولما كان التنظيم الطائفي شكلاً من أشكال الاجتماع السياسي اللبناني، فإن القوة الفلسطينية نظرت إلى موسى الصدر وحركته وإلى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وإلى الشيعة المجتمعين بضاحية بيروت الجنوبية وجنوب لبنان وشرقه، كعامل وحدة تمثيلها السياسي والعسكري للمسلمين اللبنانيين. ورأت فيها تهديداً لانفرادها في اتخاذ القرارات التي تمليها عليها سياساتها العربية والدولية. ولا ريب في أن ميل موسى الصدر إلى سوريا، خاصة منذ أن اجتمعت مقاليد حكمها في يدي رئيسها حافظ الأسد، واستظهار حركة الصدر الشيعية بدولة بينها وبين الدولة اللبنانية وربما غيرها من الدول العربية المتماسكة، خلاف مزمن لا ريب في أن الميل والاستظهار هذين زادا من حذر

المنظمات الفلسطينية من الصدر وحركته ومجلسه وغذي الحذر، وآذن بتحويله إلى عداوة مستترة، كون ميادين الحروب الفلسطينية على الأرض اللبنانية، هي في معظمها، النواحي التي يترلها الشيعة، من الحدود اللبنانية الإسرائيلية، إلى ضاحية بيروت، مروراً بالمخيمات الكبيرة في صور وصيدا وبرج البراجنة وشاتيلا، إلى البقاع الغربي وجنبات بعلبك(٣٢) .

والحال هذه، تميزت علاقة المحرومين والمليشيا التابعة لها (أمل) مع التنظيمات الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية بالمد والجزر، وحتى مع سوريا والسلطة اللبنانية خلال العامين اللذين سبقا اختفاء الإمام موسى الصدر. غير أن ذلك لا يمنع من القول أن عدداً كبيراً من الشيعة حملوا السلاح تحت راية أحزاب الحركة الوطنية وحلفائها من الفدائيين، خلال السنة الأولى من الحرب الأهلية، لا تحت راية أمل "وإذا كان الوجه الغالب على الرأي الشيعي في السياسات الفلسطينية هو انفراد المنظمات الفلسطينية بقرارات السلم والحرب والمناوشة، واستتباعها الكتل والجماعات اللبنانية وتسييرها لأغراضها، فإنه إثر المواجهة ما بين تلك المنظمات والجيش السوري اتجهت حركة "أمل" نحو بناء قوة عسكرية وسياسية مرصوصة، لحمتها العداء للقوة الفلسطينية المتسلطة ولروافدها الإقليمية العربية، وانحياز إلى القطب السوري تعاظم مع اشتداد المعارك ضد الفلسطينيين، وحلفائهم المحليين من الشيوعيين خاصة"(٣٣) .

وكان الإمام الصدر واضحاً وصريحاً في إعلانه أن قوات "أمل" تحمل السلاح لمجابهة ومقابلة ثلاثة احتمالات: تصفية المقاومة الفلسطينية، وفرض التقسيم، واحتلال الجنوب.

٦- العوامل المؤثرة في صعود حركة أمل :

توطد النفوذ السياسي لحركة "أمل" في نهاية عقد السبعينات طرداً مع تعبئة الطائفة الشيعية . أصبحت الحركة سياسياً للشيعة، وتخلت عن اسم "حركة المحرومين". واحتفظ الإمام الصدر إلى حد بعيد بزعامته السياسية والدينية للطائفة، مما شكل عائقاً أمام انتشار الأحزاب الراديكالية في الجنوب معقل "أمل" . في الوقت الذي فقدت فيه

الحركة الوطنية عام ١٩٧٧ أهم رموزها وهو كمال جنبلاط[٣٤] . في سياق فرض اتفاقية كامب ديفيد في أيلول ١٩٧٨ وتوقيع معاهدة سلام بين مصر وإسرائيل في أيلول ١٩٧٩ .

- عملية الليطاني وتداعياها :

قام الإسرائيليون في آذار ١٩٧٨ بعملية الليطاني، التي ألحقت أضراراً بالغة بسكان الجنوب، وصلت إلى حد تدمير قراهم ومزارعهم، وهدفت العملية إلى تعميق الصراعات الداخلية اللبنانية، ونفخ أوارها المذهبي والديني، ومحاولة تنفير الشيعة من الفلسطينيين المقيمين في الجنوب. وفضلاً عن ذلك، فإن عملية الليطاني أرادت تذكير السكان الشيعة في الجنوب بأنه ما دامت المقاومة الفلسطينية موجودة في المنطقة، فإنهم بالمقابل سوف يكونون عرضة للإرهاب الصهيوني . وبالفعل فقد حققت الاعتداءات الإسرائيلية على الجنوب اللبناني صدعاً واضحاً بين سكان المناطق المتاخمة للشريط الحدودي وبين منظمة التحرير والمجموعات اللبنانية المعادية لإسرائيل ولجيش سعد حداد، الأمر الذي جعل عملية استقطاب عناصر جديدة من الشيعة اللبنانيين مسألة في غاية الصعوبة والاستعصاء.

وقد أفسح هذا الوضع في المجال أمام حركة "أمل" لكي تعزز من عملية استقطابها، وتنمي وجودها في الجنوب، بعد أن شكل تحول الشيعة عن الفلسطينيين أرضاً خصبة وميداناً رحباً لنمو حركة "أمل" . وقام العديد من الشيعة، الذين كانت تدفعهم الرغبة في حماية عائلاتهم وبيوتهم وقراهم إما بالانضمام إلى حركة "أمل" أو بتأييدها بشكل فعال . وجرت في عامي ١٩٨٠-١٩٨١ اصطدامات خطيرة بين أمل من جهة والفدائيين وحلفائهم من جهة أخرى. سعى مسؤولوا فتح بدون نجاح يذكر أحياناً وادعوا أنهم يسعون في أحيان أخرى إلى ترتيب صلح بين أمل وبين أعدائها اللدودين (كجبهة التحرير العربية التي يدعمها العراق، والاتحاد الاشتراكي العربي الذي تموله ليبيا)، إلا أن أولويات الشيعة والفدائيين كادت تكون متعارضة تماماً. وتوقع عدد كبير

من الشيعة إثر أسبوع من القتال العنيف جداً، بين الفلسطينيين و"أمل" الـــذي وقـــع في ربيع ١٩٨٢ نشوب حرب فدائية – شيعية في أية لحظة[٣٥] .

كانت سياسة أمل والزعماء الروحيين والسياسيين لأبناء الطائفة تلتقي موضوعيـــاً مع الاتجاهات والخيارات السياسية العامة للنظام اللبناني، وبخاصة فيما يتعلق بـــالجنوب، وبالذات في المطالبة بانكفاء المقاومة الفلسطينية، ووقف اشتباكها مع ميليشـــيا ســـعد حداد، وعملياتها ضد العدو الإسرائيلي، والسماح لقوات الجيش اللبناني بالانتشار جنوبـــاً . وفي مؤتمر شعبي عقد في صور المدينة الشيعية الساحلية الجنوبية، قال الشـــيخ محمـــد مهدي شمس الدين نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى: أن الجنوب يواجه ثلاثة أخطار: خطر الاحتلال الإسرائيلي، وخطر التقسيم، وخطر توطين الفلسطينيين. ويوضح أننا نجتاز في جنوب لبنان مرحلة مصيرية، بدأت بإخفاء الإمام السيد موسى الصدر الذي طاف العالم محذراً ومنبهاً، ويضيف أن الجنوب ليس أرضاً خالية من الناس. ليس أرضـــاً بلا شعب، إنما هو أرض فيها شعب عريق ومسلم. وهذه الأرض يمكن أن تقع رهينـــة جديدة في يد إسرائيل تضاف إلى الرهائن الأخرى المضافة إلى الرهينة الكبرى فلســـطين. ولا يجوز أن نسمح لإسرائيل بغض نظرنا أن تأخذ رهينة أخرى. كان ظهور "الشـــيعية السياسية" أحد إفرازات الطبيعة الطائفية للنظام السياسي اللبناني، الذي واجه تحت تأثـــير الضغط الصهيوني خطر تقسيم الجنوب، وهذا سيجرّ حتماً إلى تقسيم لبنـــان، والخطـــر الثالث، فهو خطر التوطين . لقد بات واضحاً أن هناك مؤامرة مباشرة علـــى لبنـــان في الجنوب وعلى المقاومة الفلسطينية. وهذا الخطر ثابت وأكيد ولا مجال للتشكيك فيه[٣٦].

أما عن الجانب الفلسطيني، ففي مهرجان جماهيري عقد في بيروت قال أبو صـــلاح عضو اللجنة المركزية لحركة فتح، وهو محسوب على الجناح اليساري فيها: "إن الجنوبيين قدموا لنا الأرض والبيت والدم، ولن ينسى شعب فلسطين شعب لبنان وجنوبه .. ونحـــن الفلسطينيين لنا وطنان: الأول فلسطين، والثاني البندقية، ويمضي قائلاً في المهرجان ذاتـــه

أنهم يتحدثون في لبنان تارة عن الانسحاب من الجنوب، وتارة عن سيادة السلطة، وتارة عن التنازل الفلسطيني. ونحن نقول بعيداً عن المراوغة أو التكتيك: نعم لسيادة لبنان العربي والنضال الوطني، لأنه امتداد ودعم للفلسطينيين ولا وألف لا للبنانيين الأميركيين بل نعم للبنانيين الوطنيين"[٣٧] .

ويقول نايف حواتمة الأمين العام للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين في الموضوع عينه "إننا نقول لوزير خارجية الحكومة اللبنانية أن ورقة العمل التي يتبنى فيها الشروط الأميركية – الإسرائيلية لن نقبلها لا وألف لا لورقة عمل وزير خارجية الحكومة اللبنانية التي تنص على إخراج المقاومة الفلسطينية والقوى الوطنية المسلحة من جنوب لبنان .. وطريقنا هو الصمود . وستبقى قوات الثورة الفلسطينية في الجنوب مسنودة بقوى الحركة الوطنية اللبنانية، لأننا موجودون تحت راية الحركة الوطنية ولسنا تحت راية وزير الخارجية اللبنانية"[٣٨] .

– اختفاء الإمام موسى الصدر :

في أواخر شهر آب من العام ١٩٧٨، قام الإمام موسى الصدر برحلة رسمية إلى ليبيا، واختفى على إثرها في ظروف غامضة وغير واضحة. وقد أثار الاختفاء ردود أفعال في الطائفة الشيعية اللبنانية ولدى قادة حركة أمل معادية للعقيد القذافي، التي حملته مسؤولية اختفاء الإمام. وتعددت الروايات في تعليل اختفاء الإمام، لكن ما هو مؤكد أن اختفاء الصدر ظل لغزاً يصعب كشف ملابساته بشكل نهائي . وظهر هذا الاختفاء للبعض وكأنه تجلٍ من تجليات الغيبة في العقيدة الشيعية، إذ أن الاعتقاد بغيبة الإمام المعصوم (الثاني عشر) وعودته محوري في تلك العقيدة[٣٩] .

وهكذا، فإن اختفاء الإمام الصدر الغامض يذكر الشيعة بعقيدة الإمام الغائب، مما يعزز من أصالة المنظمة السياسية، الوحيدة في لبنان، الشيعية بشكل كلي[٤٠] .

فاختفاء موسى الصدر يشكل عاملاً مواتياً لتبلور نمو حركة أمل كحركة شعبية في لبنان، فرضت نفسها كقوة سياسية عسكرية رئيسية في أوساط الشيعة، وسيطرت بالسلاح على مناطق هامة: ضاحية بيروت الجنوبية باستثناء المخيمات الفلسطينية، وعلى عدد من أحياء بيروت الغربية، وعلى المناطق الشيعية من البقاع والمناطق الشيعية من الجنوب، وتضخمت صفوفها باستقطاب اليساريين الشيعة الذين غادروا المنظمات الفلسطينية والتنظيمات الشيوعية . وكان يترأس إدارة حركة أمل بعد اختفاء الإمام موسى الصدر مجلس قيادة ترأسه على التوالي النائب حسين الحسيني والمحامي نبيه بري (الرئيس الحالي).

لم تكن حركة "أمل" خارجة عن سياق التجاذبات الإقليمية وصراع المحاور العربية، فقد تحالفت مع السوريين الذين قدموا لها الدعم بهدف موازنة التأثير العراقي لبعض فصائل منظمة التحرير الفلسطينية والتنظيمات اللبنانية. وقاد هذا الوضع إلى مجابهات جديدة بين حركة أمل وجبهة التحرير العربية الموالية للعراق، والشيوعيين اللبنانيين في آذار عام ١٩٨٠ .

– دور الثورة الإيرانية :

تميزت إيران بما يمكن تسميته بالثنائية ما بين المؤسستين السياسية والفقهية، التي يشكل المجتهدون ركنها الأساسي . وكانت الدولة الصفوية التي تأسست خلال العام ١٥٠١ واستمرت حتى العام ١٧٢٧، قد شهدت فرض المذهب الشيعي – بالمملكة التي توحدت حديثاً، حيث شاءت الأقدار أن يتخذ قرار تشييع إيران، ملك من قبيلة تركمانية، وأن يعم قراره بلاد فارس بأسرها وأن يقوم بالتنفيذ ويتحمل عبء المسؤولية، عرب، قدر عددهم بحوالي ١٢٠ داعية، من جبل عامل (في لبنان)، والكرك (الأردن) والقطيف (الجزيرة العربية)، والبحرين .

غير أنه مع سقوط الصفويين، واستيلاء القاجار على السلطة (١٧٩٥-١٩٢٥)، ثم مجيئ أسرة بهلوي (١٩٢٥-١٩٧٨) تبلور الدور السياسي للمؤسسة الدينية، وأصبح الصراع بين الشاه والماسك بزمام الحكم والمرجع الديني الشيعي الأعلى، يأخذ طابع المد والجزر مع تبلور الوعي الشيعي المناهض للقوى الاستعمارية الغربية التي تنهب إيران. وإذا كان الشاه يستمد سلطته من حق طبيعي مفترض يعود إلى سلالة أو عائلة، والواقع أنه حق تفرضه قوة سلاح، فإن رجال الدين في إيران يفرضون شرعيتهم بناء على حق ديني وطدته نظرية الإمامة... ولم تكن الحركة الدينية في إيران ملتصقة بالسلطة، ولا قابلة بها كواقع تحاول تصفيته فقط من حين لآخر، وإنما كانت أيضاً -في شخص قياداتها- طموحة للسلطة هي أيضاً[٤١].

ويرفض مفكروا الثورة الإيرانية المعاصرون "التشيع الصفوي"، ويرون في التشيع بصورته العلوية أو الأصلية أصول المذهب الشيعي الإثني عشري، ومثله العليا في الإيمان والوحدة، والعدالة "التي تتمثل في الصراع الطبقي والوحدة في مواجهة الامبريالية والصهيونية، في العالم الإسلامي". ويصف أحد مفكري الحركة الثورية المعاصرة في إيران ذلك التشيع بأنه كان "تشيع المصلحة" وليس تشيع الحقيقة، فقد أبطل كل مسؤولية فكرية على الإنسان بدعوى غيبة الإمام، وأبطل كل الأوامر والمناهي بحجة غيبة الإمام، وكانت غيبة الإمام هي المشجب الذي يعلق عليه ملوك الصفوية كل فجورهم وفسقهم[٤٢]. في حين يقدم مفكروا الشيعة المعاصرون المذهب الشيعي الإثني عشري بأنه مذهب ثوري يمثل يسار الإسلام، وحركة تحررية متناقضة مع الاستبداد والظلم والامبريالية والصهيونية.

فالمذهب الشيعي الإثني عشري هو مذهب جهادي شعبي جسدته الثورة الإيرانية في الأزمنة المعاصرة، وقام على الأسس التالية : الإيمان بحب العترة والولاية والإمامة في مقابل عدم الاعتراف بالحكومة الخلافة والزعامة .. واحترام سادات آل البيت في مقابل احتقارهم مع التخوف منهم والعمل على القضاء عليهم من جانب السلطات الحاكمة، ودفع الخمس

في مقابل الضرائب والاجتماع في الحسينيات والتكايا في مقابل المساجد، التي كانت معظمها مغلقاً في عهد الشاه، هي السلاح الوحيد عند الشيعة طوال تاريخهم في مقابل كل القوة والغلبة والسيطرة التي كانت عند أعدائهم. فالحرب الشيعية على طول التاريخ حرب غير متكافئة بل هي نوع من الإقدام على الشهادة، وإلا هل يمكن أن نسمي موقعة كربلاء حرباً بين جيش الحسين (اثنان وسبعون رجلاً) وجيش يزيد (عدة آلاف)؟[٤٣].

لقد قدمت الثورة الإيرانية خطاباً إسلامياً راديكالياً في تناوله للقضايا الاجتماعية، ومسألة الهيمنة الأمريكية، والصهيونية، وفي مناهضته للإيديولوجيات الغربية بشقيها الليبرالي والماركسي. فالثورة الإيرانية قامت لتحقيق برنامج الإسلام في محاربة الاستبداد الأسود الذي مارسه الشاه، ومحاربة الفوارق الطبقية الطاغية والتبذير والترف ومحاربة التبعية السياسية للإمبريالية العالمية، والدعوة لأن تكون إيران دولة مستقلة عن الشرق والغرب[٤٤] .

- دخلت الثورة الإيرانية الساحة العربية كفعل تاريخي كبير، في ظل انحسار الحقبة الناصرية، التي شكلت حافزاً ديناميكياً للشيعة اللبنانيين، في ظل توفر دولة حامية متمثلة بالجمهوية الإسلامية في إيران، حيث هناك تاريخ طويل ومتميز للروابط التي تربط شيعة جبل عامل وشيعة إيران . ويقول ميشال مازواي في هذا الصدد : "في الواقع أن الفصل المتعلق ببروز التشيع في إيران إثر قيام الدولة الصفوية، في أوائل القرن السادس عشر لا يمكن كتابته دون الإحالة مباشرة إلى الدور الذي لعبه علماء عاملون من جنوب لبنان الذين توافدوا على البلاد ما أن سيطر النظام الجديد عسكرياً وسياسياً"[٤٥] . وفي القرون التالية، تلقى العديد من رجال الدين اللبنانيين تعليمهم الديني في النجف-العراق التي طغت على جبل عامل كمركز للتعليم الديني الشيعي. لكن بعد بروز قم كمركز للتعليم الديني أخذ عدد من العلماء الشيعة اللبنانيين يتلقى العلم فيها أيضاً[٤٦]. وقد لعب عدد من مسؤولي أمل دوراً مهماً في الأحداث الأخيرة في إيران، كما تلقى عدد من الإيرانيين بمن فيهم ابن الخميني أحمد الخميني ونسيبه صادق طباطبائي تدريبهم العسكري في لبنان تحت إشراف أمل[٤٧].

والحال هذه برز تأثير الثورة الإيرانية التي أنتجت ما يمكن تسميته بـ"النموذج الإيراني" على الحركة الطائفية الشيعية في لبنان من خلال تجذر الخطاب السياسي، والإيديولوجي، لهذه الأخيرة، وتبنيها مقولة أن الصراع الذي يشق العالم اليوم هو "بين الشعوب المستضعفة وشراذم المستكبرين" وطرح الحركة على نفسها مهمة الانحياز إلى صفوف المستضعفين من العمال والفلاحين وسائر المحرومين في صراع مع المستكبرين والمترفين. كما شكلت الثورة الإيرانية عنصر دعم غير عادي بالنسبة للحركة الطائفية الشيعية، باعتباره يؤمن لها وللمرة الأولى بعد أن كانت تفتقده، هذا البعد الدولي. ففي لبنان كان للطائفتين الأساسيتين على الصعيد السياسي مثل هذا البعد الدولي : علاقة الموارنة بفرنسا تاريخياً وعلاقة بعض شرائحهم بإسرائيل حالياً، وعلاقة السنة بمصر والشام، والآن أصبح للطائفة الشيعية الساعية إلى نيل حقوقها السياسية، هذا البعد الدولي، الضروري لمشروع حركتها السياسية، التي تضع هوية الشيعة اللبنانيين على المحك. وإذا كانت هذه الثورة الإسلامية قد شكلت حافزاً مهماً لتعبئة الشيعة سياسياً، إلا أن العديد من الباحثين قد فشلوا في ملاحظة أن الشيعة اللبنانيين العاديين –كالعديد من مسلمي الأمة– يملكون نظرة مزدوجة إلى الثورة الإسلامية، فثمة من جهة اعتراف بأنها قد برهنت عما يمكن لجماعة مؤمنة مُعَبَّأة أن تنجزه، ولكنها من جهة أخرى لا تعتبر بشكل واسع نموذجاً يصلح للتطبيق في لبنان[٤٨] .

٧– حركة أمل والموقف من اللبننة :

١– سلطة الثورة الإيرانية وحركة "أمل":

منذ اختفاء الإمام موسى الصدر ووصول الخميني إلى السلطة في إيران، أصبحت الإيديولوجية الشيعية تمثل مشروعاً سياسياً بالنسبة للشيعة في لبنان، الذين انتقلوا من طور التفتت والتوزع بين الإقطاعيين والعائلات الإقطاعية (بيت الأسعد، بيت الخليل، بيت

عسيران) إلى طور التماسك السياسي، حيث تلعب الإيديولوجية دورها في تماسك -المجتمع الشيعي- في وقت يفتقد فيه الكيان اللبناني ككل إلى التماسك المجتمعي .

وهكذا، بدأ لبنان يشهد بداية لعصبية طائفية جديدة تأخذ مكانها بين العصبيات الطائفية الموجودة والمتقادمة، على الرغم من أن قادة حركة أمل ظلوا دائماً يؤكدون بأن أمل ليست حزباً طائفياً، و لم تتأسس لتكون طائفة في صراع مع باقي طوائف الوطن اللبناني. وإذا كانت هوية الطائفة الشيعية في لبنان هي الهوية العربية الإسلامية، وعقيدتها الدينية هي الإسلام، ودأبت على تقديم التضحيات الكبيرة في كل قضية وطنية أو قومية، إلا أن هناك من كان ينظر إلى حركة أمل على أنها امتداد من امتدادات الثورة الإيرانية على الصعيد الإقليمي.

في الواقع هناك علاقة وثيقة جداً، إيديولوجية وتاريخية، بين الأكثرية الشيعية الموجودة في إيران، والطائفة الشيعية في لبنان. فالعائلات الدينية الشيعية التقليدية، والسادة منها خاصة، مثل آل الأمين، وشرف الدين، ونور الدين، وغيرهم، كانت موزعة بين لبنان والعراق وإيران، بسبب علاقات المصاهرة بين العائلات الدينية، خصوصاً وأن زواج الطلبة من بنات المدرسين الإيرانيين، في النجف الشريف أمر شائع. فقد تزوج السيد موسى الصدر من آل شرف الدين، وتزوج أحمد روح الله الخميني بنت أخت الصدر، وتجمع بين العائلات الثلاث نسبة واحدة إلى العترة الموسوية. إذ كلهم موسويون (من ولد موسى الكاظم الإمام السابع). وبين أوائل المهاجرين الإيرانيين إلى لبنان، تزوج مصطفى شهران المقيم بصور، والمقرب من الصدر، والقائم على مؤسساته الاجتماعية قبل القيام على إنشاء منظمته المسلحة ثم توليه وزارة الدفاع الإيرانية ومقتله، إمرأة لبنانية هي غادة جابر، وحين عهد الشاه إلى جعفر شريف إمامي بتشكيل حكومة في صيف ١٩٧٨، عاد مئات من دعاة الكفاح المسلح الذين أعدوا بلبنان إلى إيران. وكان منهم ممثل خميني لدى جبهة التحرير الفلسطينية، آية الله علي جنتي، الذي عمل في

منظمة "فتح"، وابن آية الله منتظري، محمد، المدعو "رينغو" لحمله على الدوام مسدساً في وسطه، وعشرات من حركة "أمل" التي كان منها بعض حرس خميني الشخصي. وكان من الذين دربوا في المعسكرات الفلسطينية، وفي معسكرات حركة "أمل"، بلبنان، مصطفى وأحمد، ولدا روح الله خميني نفسه. وأتم ما لا يقل عن سبعمائة عضو من حزب الدعوة حتى ١٩٧٦، تدريبهم على أيدي فلسطينيين من "فتح"، بينما زار ياسر عرفات في هذه الأثناء خميني بالنجف مرتين[٤٩].

كانت الحركة الإسلامية في لبنان من أولى الحركات الإسلامية التي أيدت الثورة الإسلامية في إيران بزعامة آية الله الخميني، الذي أصبح يمثل الزعامة الدينية الشيعية، فإيران تمثل العمق الشيعي، حتى وإن كانت مفصولة بالفاصل القومي، والفاصل الجغرافي. غير أنه إذا كان الشيعة في حركة أمل يعتبرون آية الله الخميني إمامهم، وهذا أمر منوط بالعقيدة الشيعية، إلا أن حركة أمل في سيرورة تعاطيها مع الديني، اختارت السياسة والسياسي إطاراً وتعريفاً، بمعنى آخر اختارت أن تكون حزباً سياسياً، في حدود حفظ تماسك الطائفة الشيعية في مواجهة إسقاطات الحرب الأهلية اللبنانية، والآخر المختلف، والخصم الملتحم على أساس ديني أو مذهبي

لقد اختارت حركة أمل التشيع المدني المفتوح، الذي ليست بالضرورة أن تتطابق فيه السياسة مع العقيدة الشيعية، وهذا ما جعلها لا تسير حكماً وباطلاقية في ركاب السياسة الإيرانية بمعناها الزمني. ويقول العقيد عاكف حيدر أحد قادة حركة أمل البارزين بهذا الصدد، ما يلي: "الإمام الخميني هو المرجع الديني بالنسبة للمؤمنين الشيعة في الحركة، يلتزمون بفتاواه الدينية بكل تأكيد، وبجميع ما له علاقة بأمر دينهم ومعتقدهم والحركة مؤيدة للثورة الإسلامية ضد حكم بغداد، لأن النظام العراقي كان المعتدي، من أجل تقويض الاقتصاد العراقي المسلم والاقتصاد الإسلامي في إيران حتى لا تنشأ قوة قادرة على تحرير القدس. أما تحركنا السياسي فإنه نابع من قناعتنا الحرة

وإرادتنا المستقلة، وموقعها الإقليمي والدولي، كما أن لنا اعتباراتنا وموقعنا الإقليمي والدولي الخاص بنا. إننا نصر على علاقة جيدة مع الجمهورية الإسلامية لا سيما وإنها في الموقع العدائي نفسه الذي نحن فيه ضد إسرائيل"(٥٠) .

ظلت حركة أمل تسير على ما أسسه الإمام الصدر، من بلورة وعي شيعي يُعبّرُ عن الانسجام مع الكيان اللبناني كوطن نهائي حيث يلتقي الشيعة اللبنانيون، من عامتهم إلى علمائهم إلى مفكريهم وسياسييهم، داخل الحكم وخارجه، على الالتزام بالقضايا الوطنية والقومية، والإسلامية، من دون القفز إلى تبني مشروع "فوق لبناني" مرتبط عضوياً بالمشروع الإسلامي الإيراني، لأن هذا يضعها في محذور اللاوطنية. وبقدر ما أعلنت حركة أمل في مؤتمرها الرابع في آذار ١٩٨٢، أنها جزء لا يتجزأ من الثورة الإسلامية، بمترلة الجزء من الكل، والنوع من الأصل، والخاص من العام، بقدر ما أن مشروعها الإسلامي أخذ بالتلبنن، على قاعدة العروبة والإسلام، باعتبارهما مكونين مستقرين للهوية اللبنانية. ومن الطبيعي أن هذه اللبننة لم تفقد حركة أمل حقها في الطموح إلى مشروعها، "ولكنها تضعها في إطار عقلاني واقعي، فتؤثر سلامة الوجود على اكتماله، إذ كان الاكتمال -سياسياً- من شأنه أن يمس هذه السلامة بأذى. بذلك تضع الإسلامية عامة، والشيعية منها خاصة، نفسها، خارج مجال المصادرة وتشتغل على الممكن غير متعارضة مع منطلقاتها"(٥١) .

وكانت حركة أمل تدافع عن نفسها ضد التهمة الموجهة إليها من كونها امتداد من امتدادات الثورة الإيرانية، خصوصاً مع ازدياد التجاذبات الإقليمية، والغزو الصهيوني للبنان في حزيران ١٩٨٢، ودورهما في تغذية الخلافات والانشقاقات داخل حركة أمل.

ولا شك أن الالتزام بخط الثورة الإسلامية الإيرانية سيضيق من هامش المنطق البراغماتي الذي تنتهجه حركة أمل، وهذا من شأنه سيقسم الشيعة اللبنانيين المناضلين. فالقادة الوسطيون في حركة أمل كانوا يركزون في دعوتهم السياسية على إلغاء الطائفية

السياسية في لبنان، وعلى ضرورة إصلاح النظام السياسي اللبناني، وبالتالي إلى عدم التشديد على دور الدين في تحديد السياسي .

وكان هؤلاء القادة الوسطيون أو المعتدلون من أمثال نبيه بري وعاكف حيدر ومحمد مهدي شمس الدين وغيرهم، يعتبرون أن لبنان مجتمع متعدد الطوائف، والتنويع فيه يشكل معطى سياسياً وسوسيولوجياً وحضارياً ذا قيمة كبيرة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتحسين حصة الطائفة الشيعية في السلطة، مرهون بتحقيق إصلاح النظام السياسي. لذا، كانوا يعارضون تبني مقولات المجموعات الراديكالية داخل حركة أمل التي تدعو إلى تبني الشيعة نموذج الثورة الإيرانية، وإنشاء جمهورية إسلامية في لبنان .

من الواضح، أن الالتزام بإطاعة طهران قد أفسح المجال لبروز المجموعات الشيعية الراديكالية، وبخاصة منها "حركة أمل الإسلامية" التابعة لحسين الموسوي، المطرود من حركة أمل في صيف ١٩٨٢، والذي أبرز نفسه بالتزامه بتأييد الثورة الإيرانية ومحاولة استنساخها في لبنان. وقد تمركز في بعلبك بالبقاع الخاضع للسيطرة السورية، حيث يرأس حركة أمل الإسلامية بالتعاون على ما يظهر مع كتيبة مؤلفة من ألف عنصر من الحرس الثوري الإيراني، كانت إيران قد أرسلتها إلى لبنان في تموز ١٩٨٢ . وقد اتهم حسين الموسوي من قبل جميع وسائل الإعلام الأمريكية والغربية بتفجير مقر قيادة "المارينز" الأمريكية بواسطة الهجوم عليها بالسيارة المشحونة بالمتفجرات والتي أدت في وقتها إلى مصرع ٢٤١ جندياً أمريكياً في ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٣، وكذلك بتفجير مقر الوحدة الفرنسية في القوات متعددة الجنسيات الذي أدى إلى مصرع ٥٦ جندياً فرنسياً .

وفي حوار مع السيد حسين الموسوي في مجلة الشراع، يوضح ما هي الأسباب التي دعته إلى إعلان حركة أمل الإسلامية بقوله: اضطررت أنا وبعض إخوتي في قيادة الحركة (أمل) وقاعدتها والذين أعمل معهم الآن ضمن "أمل الإسلامية"، اضطررنا أن

نذكر بأنها حركة إسلامية بعد التساهل الذي مارسه بعض الآخرين الذين كانوا معنا في قيادة الحركة، وبشكل خاص الأسلوب الذي اتبعه نبيه بري من قبوله بالمشاركة في هيئة الإنقاذ التي أسست بإشراف أمريكي وبرعاية إسرائيلية. نحن كنا نرفض دائماً أي تعامل مع الخطة الأمريكية وأي خضوع للضغط الإسرائيلي، مهما كلفنا ذلك من دماء. ويضيف قائلاً: اعتبرنا أن السكوت على هذا الأمر سيشكل بداية انحراف في خط الحركة، وهذا سلوك غير إسلامي، لأن الذي يقرر ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي هو الثورة الإسلامية التي أعلنا نحن جميعاً في حركة "أمل" في المؤتمر الرابع للحركة في آذار ١٩٨٢، أن "أمل" هي الحركة الإسلامية التي تعتبر نفسها جزء لا يتجزأ من الثورة الإسلامية[٥٢]. ويوضح السيد الموسوي علاقة "أمل الإسلامية" بحزب الله بقوله أن "أمل الإسلامية" ليست هي حزب الله بالمعنى التنظيمي الدقيق، وحزب الله ليس تنظيماً كباقي التنظيمات في لبنان. وحزب الله هو مسيرة شعبية وحالة شعبية، يعني أن كل مؤمن يقاتل إسرائيل في الجنوب وحاضر للدفاع عن كرامة المسلمين في بيروت أو البقاع وله ارتباط عملي مع الثورة الإسلامية هو حزب الله. إذ ليس هناك بالمعنى اللبناني. حزب الله هو مسيرة شعب مرتبط بالإسلام، و"أمل الإسلامية"، باعتبار أن حزب الله حالة شعبية تعمل بالإسلام ومرتبطة بالثورة الإسلامية. ونحن هكذا نعمل للإسلام ومرتبطون بالثورة الإسلامية، لذلك فنحن جزء من حزب الله[٥٣].

وعن سعي حركة أمل الإسلامية لقيام مجتمع ودولة إسلاميين، يقول السيد الموسوي: نحن نجد واجب علينا على جميع المسلمين أن نسعى لإقامة المجتمع الإسلامي والمجتمع الإسلامي سيفرز وينشئ بشكل أو بآخر عاجلاً أم آجلاً دولة إسلامية. لكن لا يجوز أن يفهم من هذا أن الآن هدفنا أن نقيم دولة إسلامية في لبنان، ليس هذا هو المطلوب، نحن معنيون ببناء الأفراد وصنعهم صناعة إسلامية، وأن يصبحوا مسلمين حقاً، وهذا سيشكل العائلة المسلمة والمجتمع المسلم، هذا المجتمع يستطيع في لبنان أن ينشئ حركة، وسيرتبط بالإسلام المحيط بالمنطقة، وسيرتبط بالدولة الإسلامية المحيطة بطريقة

أفضل من الحالة السابقة حالة التردد والتمزق. ستظل الثـــورة الإســلامية وســيكون المسلمون جميعاً في لبنان وغير لبنان على اتصال مباشر، وبهذه الثورة الإسلامية زاحفـــة باتجاه تحرير فلسطين، والقدس، ثم ستكون الدولة الإسلامية بذلك قد بسطت ســلطتها على هذه المنطقة من ضمنها لبنان(٥٤) .

إذا كانت حركة أمل الإسلامية قد أكدت رغبتها في بناء مجتمع إسلامي، وإسقاط النظام اللبناني في ظل وجود القوة المتعددة الجنسيات الأمريكية والفرنسية والبريطانية والإيطالية، وإقامة نظام إسلامي على أنقاضه، فإننا نجد بالمقابل أن حركة أمل ومعظم زعمائها ظلوا يؤكدون تعلقهم بالكيان اللبناني، وإن كان يبقى مطلبهم الرئيس هو بمشـــاركة أكـــبر للشيعة في السلطة، ورفع مستوى الحياة الأشد فقراً من الطائفة، مع أن حزب الله نفســـه سيتجه إلى المشاركة الفعلية في المؤسسات اللبنانية، ويطالب بحصة فيها، مما يجعله علـــى نحو ما في اتجاه التلبنن .

٢- تحالف حركة أمل مع سوريا :

تلقى الإمام موسى الصدر دعماً كبيراً من الرئيس السوري حافظ الأســد(٥٥) ، في إطار رؤيته لمنع تقسيم لبنان على أساس طائفي وهو ما يفسر أن الإمام تبنى في الحقبـة الرئيسية، من الحرب الأهلية لعام ١٩٧٥ - ١٩٧٦، موقفاً وسطاً، فتعرض لسهام اليمين واليسار على السواء. فبصدد اعتصامه ضد الحرب عام ١٩٧٥، اتهمه اليمـــين اللبنـــاني (جبهة الكفر آنذاك) بأنه فشل باحتواء ثورة اليسار والقوطبة عليها، وأنه انحاز أخـيراً إلى هذه الثورة والفلسطينيين بإعلانه تشكيل فصيل مسلم هو "أمل". في حين كان يصفـــه اليسار بأنه "يشكل خط دفاع أساسي عن النظام والقوى اليمينية القائمة على رأسه".

أما الإمام الصدر، فقد حافظ على الاتصال بالمعسكر المسيحي، وظل يرفض دائمـاً الاصطفاف على أرضية سياسة المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية في لبنان.

ومع دخول القوات السورية إلى لبنان إلى جانب الميليشيات المارونية في أيار ١٩٧٦، حين ربط كل فريق من فرقاء الصراع الأهلي رهانه الداخلي بقوى خارجية، وحصول القطيعة بين دمشق ومنظمة التحرير الفلسطينية، توطدت العلاقة بين حركة أمل وسوريا .

ومن الصعب أن نعتبر أن تخلي الإمام الصدر عن الحركة الوطنية اللبنانية ينسجم مع توجهاته السياسية، "فرغم صداقته الوطيدة بالرئيس الأسد، الذي كان يعتبره بيت سره، إلا أنه لم يكن يثق باللدوافع السورية، في لبنان، ويرى أن ما منع سوريا من هضم لبنان هو أنه يصيبها بعسر هضم. ومع ذلك كان السوريون ورقة أساسية في لعبة الموت التي خاضها مع المقاومة الفلسطينية"(٥٦) .

وبعد اختفاء الإمام موسى الصدر، وجدت حالة استثنائية اقتضتها ظروف المرحلة بأن نشأ إلى جانب ما هو وارد في النظام الأساسي لحركة "أمل" نظام استثنائي يفصل بين السلطة التقريرية الممثلة بالمكتب السياسي، وبين السلطة التنفيذية التي تتعاطى الأمور اليومية. هذه السلطة التنفيذية استحدثت نظاماً سمي بنظام مجلس الأمناء الذي كان يرأسه الأمين لحركة أمل حسين الحسيني آنذاك، وشغل نبيه بري مسؤولية الأمين العام المساعد، إلى أن عقدت حركة أمل مؤتمرها العام في ٤ نيسان من العام ١٩٨٠، حيث تقرر إلغاء النظام الاستثنائي والعودة لمجلس القيادة الموحد، وانتخاب نبيه بري رئيساً للحركة .

وما أن تولى نبيه بري رئاسة وقيادة حركة أمل في مرحلة ما بعد اختفاء موسى الصدر، حتى توطدت علاقة الحركة بسورية أكثر فأكثر، حيث لعب السوريون دوراً مهماً في تدريب ميليشيا أمل خصوصاً منذ عام ١٩٨٠. فقد أكد نبيه بري في شباط ١٩٨٢ على علاقة حركة أمل بسورية، فطالب في مجال تعداد أهداف حركة أمل في لبنان بـ"إقامة علاقة مميزة عسكرياً وأمنياً واقتصادياً وثقافياً بين سوريا ولبنان، وتحديد إسرائيل بوصفها العدو الرئيسي"(٥٧) .

ومع تفاقم الصدامات والنفور بين الفلسطينيين وحركة أمل وفي ظل تفاقم الخلاف السوري مع منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٧٦، لارتباط عرفات بمحور الرياض القاهرة واشنطن، تدعمت العلائق بين أمل وسوريا.

والحال هذه، شكلت حركة أمل قوة سياسية وعسكرية من وجهة نظر السياسة السورية، قادرة على لجم أو حتى السيطرة على أعمال القوى والفصائل التابعة لمنظمة التحرير والحركة الوطنية اللبنانية، خصوصاً في المناطق التي استثني منها الوجود السوري، كما هو الحال في الجنوب، باعتباره خطاً أحمراً محكوماً بمعادلات إقليمية ودولية . وكانت محاولات القيادة السورية أن توفق بين مهمات قوات الردع والدور السياسي الذي قررته، تجعلها متناقضة، أو متحالفة مع القوى الوطنية إلى هذا الحد أو ذاك. وكان التحالف السوري الفلسطيني اللبناني في بعض اللحظات اسماً بلا مسمى، إلا أن معركة الشوف التي بدأت في الثالث من أيلول ١٩٨٣، حين تمكنت القوات الدرزية بدعم ألفي مقاتل فلسطيني ومساندة سورية من دحر الميليشيات المارونية دحراً كاملاً، واتجاه الغضب الشيعي على حُماة إسرائيل وأولياء أمرها الأمريكيين، بعد العمليات الاستشهادية ضد مقر القوات الأمريكية والفرنسية في ٢٣ تشرين أول ١٩٨٣، والخروج المهيمن للقوات الأمريكية والفرنسية والبريطانية والإيطالية من لبنان في أوائل عام ١٩٨٤، وإسقاط اتفاق أيار ، شكلت نصراً كبيراً للسياسة السورية في لبنان وعلى الصعيد الإقليمي .

ضمن هذا السياق التاريخي، مثل الموقف السوري ضمانة أساسية للدور الذي قامت به حركة أمل على ساحة الجنوب، الأمر الذي جعل نبيه بري يقول في خطاب مهم له في بعلبك في آب عام ١٩٨٥ وهو خطاب ما كان ممكناً أصلاً لولا الدعم الذي وفره الوجود السوري في البقاع "يجب أن يكون هناك تكامل مع سوريا عبر اتفاقيات حقيقة اقتصادياً وأمنياً وعسكرياً وسياسياً وإعلامياً وتربوياً، ولا تخشوا على استقلال

سيادة لبنان أبداً. ففرنسا الأم الحنون لم تفقد استقلالها عندما انضمت إلى المجموعة الاقتصادية الأوروبية أو عندما وقعت ميثاق الدفاع الأمني الأوروبي"(٥٨) .

ومع انهيار كل مراكز الرفض العربي في أعقاب حرب الخليج الثانية وسيادة منطق ومفهوم الاستجابة لمتطلبات وشروط المرحلة الجديدة المتمثلة في تطبيع العلاقات العربية -الأمريكية- الصهيونية بإملاءات الواقع، وانخراط الحكم العربي الرسمي في هذا المسار على خلفية وحدانية الولايات المتحدة الأمريكية، بدأت تمارس الضغوطات القوية على سورية بهدف نزع أسلحة سوريا السياسية، وتحجيم قوتها العسكرية، بما في ذلك إخراجها من لبنان، أو رسم خطوط حمراء جديدة لدورها فيه، وصولاً إلى فصل السياسة اللبنانية عن السياسة السورية، بهدف إرغام اللبنانيين على توقيع اتفاق مع إسرائيل على غرار اتفاق ١٧ أيار ١٩٨٣ .

إذا كانت سوريا استفادت دولياً وإقليمياً من وجودها في لبنان، ومن المقاومة الوطنية الإسلامية في الجنوب اللبناني، فإن حركة أمل تعتبر الوجود السوري ضرورياً في مواجهة إسرائيل، ومن أجل تطبيق القرار /٤٢٥/، ولكي لا يصبح لبنان "نشارة" النجار وفضلات المنطقة سواء كان في موضوع المياه أو التوطين على حد قول نبيه بري، في رده على الأطراف اللبنانية التي تطرح خروج القوات السورية من لبنان مضيفاً الحقيقة، هؤلاء أرادوا أن يخيطوا الثوب السوري على قياس أجسامهم، وأن يصبح هذا الثوب مقدوداً على أجسامهم فعلاً كما تقد الثياب على قياس الأجسام. فلسوء حظهم أن حافظ الأسد "حياك سلال" ويعرف السر الموجود في الطربوش، هذه حقيقة الموقف من موضوع سوريا. ألا تلاحظون أن الأشخاص الذين يهاجمون سوريا هم الذين هللوا لها عام ١٩٧٦؟ علماً أن سوريا، وحافظ الأسد ما زال كما هو وحزب البعث العربي الاشتراكي ما زال هو ذاته. وأريد أن أقول أمراً يتعلق بسيادة لبنان واستقلاله: أعتقد أن سوريا الحاضرة لم تعترض عليه وكانت السباقة في هذا المجال. فلا أحد يقبل على

الإطلاق التفريط بسيادة لبنان واستقلاله. وليس المطلوب أن نطرد الضعيف من بيتنـــا، طالما أن الحرامي ما زال مهيمناً على إحدى الغرف. عندما ننتهي من إسرائيل، نجلس مع الإخوان السوريين ونعرف حقيقة شعورهم تماماً بالنسبة إلى البقاء في لبنان وإلى سواه من المواضيع(٥٩) .

تمثل الإنجاز السياسي الداخلي الأهم لسورية لبنانياً في مساندة لبنان على صياغـة اتفاق الطائف وتطبيقه والذي أصبح بمترلة الدستور للدولة اللبنانية، وفي إعادة المؤسسات اللبنانية إلى عملها .

٣- القطيعة بين أمل ومنظمة التحرير الفلسطينية :

إن تجربة المقاومة الفلسطينية المسلحة التي بدأت في اليوم الأول من سـنة ١٩٦٥، وتصاعدت بعد حرب حزيران، واستقرت في لبنان بعد مجزرة أيلول الأســود في العـام ١٩٧٠، طرحت عدة أسئلة تتعلق بالبرامج السياسية والممارسات العملية. وتعرض لبنـان منذ ١٩٦٨ لمواجهة السياسة الصهيونية بسبب وجود قوات المقاومة علـى أرضـه، لا سيما في مناطق الشيعة بالجنوب، وتضامن قطاعات واسعة من اللبنانيين مع قضية تحريـر فلسطين. ولأن لبنان يقع في إطار المخطط الصهيوني أيضاً .

في غضون ذلك التحقت أعداد كبيرة من الشباب الشيعة بـالأحزاب العلمانيـة اللبنانية والمنظمات الفلسطينية الفدائية المختلفة وكان الإمام موسى الصدر الذي يقـود "حركة المحرومين" وينتهج خطاً سياسياً إصلاحياً سمته الرئيسية الانـدراج في المشـروع اللبناني لا الانقلاب عليه، في خضم التجاذب الإقليمي والـدولي وفي أجـواء الحـرب الباردة، لا يريد أن يذهب التراع الداخلي اللبناني بعيداً في طريق العنف وفي الاصطفـاف الطائفي المقصود وإلى استهدافات غير لبنانية مما يهدد بإنهاء السيادة والاستقلال وتمـهيد الطريق أمام إسرائيل باتباع الجنوب. فقد رأى الإمام الصدر إثر الصدام بـين الجيـش

والمقاومة الفلسطينية عام ١٩٧٣، أن الخطر الإسرائيلي اليوم لا ينتج عن النشاطات الفدائية في الجنوب، ولا عن غياب القوة الدفاعية اللبنانية وإنما ينتج عن التطورات الداخلية ومضاعفاتها خصوصاً على صعيد العلاقات بين لبنان وسوريا، فضلاً عن غياب الدولة على الأرض وحضور المسلحين، الأمر الذي يعتبر كافياً في نظر إسرائيل للإقدام على احتلال الجنوب. كما أن الانفجارات الداخلية تجعل لبنان في نظر أصدقائه بلداً مهزوماً يسهل التخلي عنه(٦٠) .

وخلال الصدامات هذه، لام الإمام الصدر المسلمين السنة على تأييدهم للفدائيين وألقى باللائمة على الحكومة لفشلها في حماية الجنوب من العدوان الإسرائيلي، لكنه انتقد من الناحية الأخرى منظمة التحرير على قصف إسرائيل من الجنوب مما دفع إسرائيل إلى الرد . وكما لاحظ لاحقاً لم تكن المشكلة في تسلل الفدائيين، بل في إطلاق الصواريخ والقذائف عبر الجنوب على إسرائيل. وهذا الشيء غير مسموح به على الإطلاق، فإطلاق الصواريخ والقذائف عمل غير ثوري على الإطلاق وهو يعني أيضاً أن لبنان في حالة حرب مع إسرائيل، من يطلق النار، ليس هذا مهماً، فجوهر المسألة هو أن الأراضي اللبنانية تحولت إلى قاعدة الصواريخ والقذائف .

ولذلك كان لبنان كله مسرحاً لعمليات عسكرية، ولا سيما جنوبه، تراوحت بين قصف الطيران والغارات الأرضية والبحرية الإسرائيلية . ولقد احتلت بعض مواقع في الجنوب احتلالاً دائماً، وقامت القوات الإسرائيلية بأعمال اجتياح وتطهير مؤقتة في أكثر من مكان . وفي العاشر من آذار سنة ١٩٧٨، قامت إسرائيل باحتلال مناطق من الجنوب، عادت وانسحبت منها، إثر وصول قوات دولية . ولم تكن الأعمال العسكرية المباشرة الشكل الوحيد لتنفيذ المخطط الصهيوني . فقد لجأت إسرائيل إلى إثارة التناقضات الطائفية وإشاعة جو من الفوضى والتناحر وسفك الدماء .

وظلت العلاقة بين الإمام الصدر ومنظمة التحرير الفلسطينية يشوبها الحذر المتبادل، إلى أن وصل مرحلة النفور الحاد بين الفلسطينيين وبين الشيعة "حلفائهم الطبيعيين". ففي مجالسه الخاصة شكك الإمام الصدر بنيّة الفلسطينيين، ورأى أنهم يفتقدون إلى حس الشهادة، وأن منظمة التحرير هي قبل أي شيء آخر آلة عسكرية لإرهاب العالم العربي وابتزاز الأموال والهبات واكتساب تأييد الرأي العام العالمي . أما مسؤولوا منظمة التحرير، فرأوا من جهتهم أن موسى الصدر هو صنيعة المكتب الثاني والمخابرات اللبنانية(٦١) . لقد احتدم الصراع بين "أمل" والفلسطينيين في ظل تراجع المواجهة مع العدو الصهيوني، عبر تبني منظمة التحرير شعارات التسوية، تحت أسماء مختلفة، وتفاقم المشكلة الطائفية، مع ازدياد الخطر الصهيوني والتغلغل الأمريكي، حيث أن إثارة النعرات الطائفية، كان ضمن المخطط الصهيوني في العقدين الأخيرين . وكان الهدف من إثارة هذه الصراعات استنزاف قوى الأمة في معارك داخلية تلهيها عن الأعداء الخارجيين ولا سيما الإمبريالية الأمريكية والكيان الصهيوني، وتفتيت المجتمع العربي إلى وحدات صغرى لا تستطيع أن تعيش دون مساندة خارجية .

وسيطر التطاحن الطائفي والحزبي على الحياة كلها في لبنان . فلكل طائفة منظمتها العسكرية، الموارنة (حزب الكتائب والقوات اللبنانية)، والشيعة (المجلس الشيعي الأعلى و"أمل"، ثم حزب الله) . وكان هدف كل تنظيم طائفي رئيس أن يسحق التنظيمات الأخرى، ضمن طائفته، وأن يزيد من دور الطائفة، بالنسبة للطوائف الأخرى . ولهذا سحق بشير الجميّل قوات الأحرار، وحاول أن يسحق قوات المردة، وحاولت "أمل" السيطرة الكاملة على مناطق الشيعة، وحكمها توتر تقليدي مع حزب الله .

وأدى ذلك إلى : نشوب مناوشات وصراعات مسلحة بين "أمل" و"القوات المشتركة" (منظمة التحرير - الحركة الوطنية اللبنانية) عشية الغزو الصهيوني للبنان ١٩٨٢ . وقاد هذا إلى أن يصبح المطلب الرئيسي لسكان صيدا قبل الاجتياح خروج

قوات المقاومة . فقد وجه الشيخ محمد مهدي شمس الدين إثر اندلاع القتال في نيسان ١٩٨٢، أول انتقاد علني للفلسطينيين وللحركة الوطنية اللبنانية، حين صاغ بعبارات قاسية، وبشكل واسع، موقفاً يعبر عن تصلب الموقف الشيعي "المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى يحث كافة المسؤولين في المقاومة الفلسطينية والحركة اللبنانية على وقف القصف على القرى فوراً وسحب المسلحين منها . إن استمرار هذا الوضع ينذر بعواقب وخيمة على الوضع العربي كله . إن أهل الجنوب يواجهون الآن رصاصاً عربياً من المفترض أن يوجه نحو إسرائيل، ويهجَّرون من بيوتهم لا من قبل إسرائيل بل من قبل عرب مثلهم"(٦٢) .

عشية العدوان الصهيوني عام ١٩٨٢، كان الوضع في لبنان يتمثل بوجود قوات عسكرية متعددة، ولكن كل هذه القوات المتنازعة علناً أو سراً، المتعايشة ولكن المتناقضة، لم تؤمن وحدة لبنان، ولا الأمن فيه . وكان كل منها يحرص على إثارة التناقضات في وجه الآخر. وكان هذا يقود إلى مآسٍ يومية، وكوارث بشعة، وشعور لدى قطاعات واسعة من المواطنين بالحالة الماسة إلى انتهاء حالة العبث المتفاقمة . ولم يستطع أي من القوات أن يؤمن الحرية أو الكرامة أو ضمان الحقوق أو النظام والقانون في مناطق سيطرته . وكان لكل من هذه القوات سلطة فوق كل نظام، وكل قانون، وكل القيم والأعراف والتقاليد. وقاد هذا إلى اضطراب الحياة السياسية والاقتصادية والأمنية، وانتشار ظواهر انتهاك الحقوق والزعرنة والقتل واللصوصية والنهب والعنف .

وبينما كانت الحركة الوطنية اللبنانية والجبهة اللبنانية تمثل اللبناني بنى شرعية بديلة لمؤسسات الدولة، التزمت حركة أمل "بالوقوف الحازم إلى جانب إقامة السلطة المركزية القوية –وهو موقف محافظ أساساً– بدا أنه يخدم بشكل جيد مصالح القاعدة الشيعية التي كانت تسعى إلى الأمن "زائد" حصة عادلة من المناصب السياسية ... بالإضافة إلى تأييد الجيش، سعت حركة أمل إلى المشاركة في أي جهد أو مؤسسة

ترمز إلى الشرعية في لبنان .. وظلت "أمل" تنظر إلى الجيش اللبناني، حتى الأشهر التالية للاجتياح عام ١٩٨٢، بوصفه الأثر المتبقي من الشرعية اللبنانية، ففي السنتين أو الثلاثة التي سبقت الاجتياح، كانت أمل تؤيد ترتيبات انتشار الجيش في الجنوب حتى ولو كان كما قال نبيه بري، مرة، مارونياً، مئة بالمئة، فقضايا الإصلاح والتوازن الطائفي في الجيش تأتي في المرتبة الثانية عندما يتعلق الأمر ببقاء الطائفة الشيعية ككل. والجيش اللبناني حتى لو افتقد إلى الفعالية، يجسد الشرعية اللبنانية، وهو بهذه الصفة يشكل نقيضاً للبنى السلطوية البديلة التي أنشأها في الجنوب منظمة التحرير الفلسطينية من جهة وإسرائيل من جهة أخرى(٦٣) .

وهكذا، فإن البرنامج الضمني "لحركة أمل" هوالقضاء على الوجود الفلسطيني المسلح، باعتباره يشكل تهديداً رئيسياً لأمن "المجتمع" الشيعي، ويعطي مبرراً لإسرائيل للقيام بهجماتها على قرى الجنوب اللبناني، حيث توجد القواعد الفلسطينية. فالجنوب اللبناني هو المنطقة الوحيدة الأكثر من سواها في لبنان التي تعرض فيها الشيعة بشكل دائم لثقل آلة الحرب الصهيونية وعربداتها، وهو المنطقة التي فرضت قواعد الجغرافيا عليها إما بقبول سياسة منظمة التحرير الفلسطينية وفي القلب منها جناحها الفتحوي المسيطر، وبالتالي دفع ثمن الوجود الفدائي المسلح -بين ظهرانيها- من دمائهم وأحزانهم وأرزاقهم، أو الدخول في قتال ضارٍ مع الفلسطينيين . وكان داوود المعروف منذ عام ١٩٨٠ على الأقل بمعارضته الحازمة للوجود العسكري لمنظمة التحرير في لبنان يتحدث بالنيابة عن الكثيرين من الشيعة الذين يشاطرونه الرأي عندما أعلن أن للفدائيين ملء الحرية في العمل من أجل فلسطين داخل فلسطين نفسها لا من جنوب لبنان: "يمكنهم إذا أرادوا أن ينظموا خلايا مقاومة في الضفة الغربية وقطاع غزة لا في جنوب لبنان، فشعبنا في الجنوب بأغلبيته الشيعية قد عانى بما فيه الكفاية من جراء الحرب الفلسطينية الإسرائيلية"(٦٤) .

وينبع الاعتراض الشيعي على الوجود الفلسطيني المسلح في الجنوب، من أن عودته بعد الاجتياح الصهيوني في عام ١٩٨٢، يعيد ربط قضية لبنان بحل قضية فلسطين. وهذا ما لا تريده حركة أمل، لأنها لا تمتلك برنامجاً سياسياً لتحرير فلسطين، انطلاقاً من تبنيها خط المواجهة على الصعيد القومي. فحركة أمل التي ابتعدت عن تبني خط الثورة الإيرانية لا سيما تلك المتعلقة بخلق "إمبراطورية إسلامية" عظمى في الشرق الأدنى، انكفأت شيعياً للإقتصار على أهداف أكثر تخصيصاً للبنان، أي تبني سياسة اللبننة، حيث قدم زعماؤها التعلق بالكيان اللبناني منذئذ على غيره .

ولهذا ترفض حركة أمل أن يدفع الشيعة ثمن الأعمال العسكرية الإسرائيلية - وهو ما أوضحه عاكف حيدر أكثر من مرة، حين قال: "لا لبنان ولا حركة أمل يملكان القوة الكافية لأخذ موقف فيما يتعلق بالمشاكل التي تقسم الفلسطينيين، لقد أيدنا دائماً وحدة المقاومة الفلسطينية وسوف ندافع عن القضية الفلسطينية حتى النهاية. لكن وجودهم على الأرض اللبنانية هو مسألة أخرى إذ لا يوجد بعد الآن أي مكان للفلسطينيين المسلحين في لبنان، إن تحرير لبنان هو مشكلة لبنانية، إننا نشكر الجميع على مساعدتهم لنا، إلا أننا قادرون على التصدي لها بأنفسنا، إننا نرحب بوجود فلسطيني مدني طالما أن مشكلتهم لم تحل، ونقدم لهم إمكانية العمل السياسي والدبلوماسي، لكن على إخواننا الفلسطينيين في المخيمات أن لا يحملوا السلاح"(٦٥) .

ويزيد من تفاقم التناقضات بين الفلسطينيين والشيعة في لبنان، وصعوبة حلها، أن الواقع اللبناني يعاني من خلافات عديدة منذ بداية الحرب الأهلية لم تتبدل و لم تزول. فهناك خلاف حول الطائفية السياسية (تلغى أم لا تلغى) وخلاف حول هوية لبنان (عربي أم غير عربي)، وكيف تتحدد. وخلاف حول العلاقةمع سوريا (هل هي مميزة أم علاقة ودية)..الخ من قضايا الخلاف الجوهرية والثانوية، وهناك خلافات داخل كل طرف متحاور حول نفس الأمور تضيق أو تتسع تبعاً للقضايا وأهميتها، وموقع كل

محاور أو ممثل لطرف مناطقياً وطائفياً. وهناك الهجوم الامبريالي عموماً والأمريكي خصوصاً على سوريا ومحاولة محاصرتها إما في الداخل أو من خلال لبنان .

وهكذا جاءت حرب المخيمات بين الفلسطينيين والشيعة ١٩٨٥ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧، ضمن سياق سعي حركة أمل للإستيلاء بالقوة على مخيمات اللاجئين، من أجل إيقاف ومنع تعاظم القوةالفلسطينية في منطقة بيروت، وهي القوة التي من شأنها أن تشكل خطورة على موقف الشيعة ليس في بيروت فحسب بل في كل مكان. ومن أجل ذلك انحاز السوريون منذ بدء المعارك إلى جانب أمل، باعتبارها حليفها الرئيس على الساحة اللبنانية، فضلاً عن اتهام السوريين لياسر عرفات ورجاله بافتعال تلك الأحداث .

إن حركة أمل لا تريد عودة الدور العسكري لمنظمة التحرير الفلسطينية الذي قد لا يقتصر على مواجهة حملة أمل الهادفة لإخضاع أخصامها من السنة في بيروت الغربية، ولكنه قد ينتقل أيضاً إلى الجنوب. وقد لخص نبيه بري هذا الخوف بقوله: "ما يحاول الفلسطينيون عمله هو تهيئة المسرح للعودة إلى الجنوب وبصراحة لن نسمح بحدوث ذلك"(٦٦) .

أما الموقف الإسرائيلي فيبدو واضحاً تماماً، خصوصاً فيما تقوم به أمل بدور نشط ضد المتطرفين الساعين إلى مواجهة إسرائيل. فحركة أمل التزمت من جانبها بمنع رجال المنظمات الفلسطينية من التسلل إلى مناطق الجنوب للقيام بعمليات مسلحة ضد الجيش الإسرائيلي وضد مستوطنات الجليل في شمال فلسطين المحتلة، وبالمقابل وافقت إسرائيل على سيطرة قوات أمل على جميع المناطق التي انسحب منها الجيش الإسرائيلي في جنوب لبنان، مما جعل البعض يستنتج أنه يبدو في الظاهر أن لأمل وإسرائيل عدد من المصالح المشتركة في جنوب لبنان. فرغبة أمل في عودة الهدوء إلى الجنوب تعادل إصرار إسرائيل على المحافظة على استقرار حدودها الشمالية. وكلا الطرفين لا يبدي استعداداً حتى للنظر في إمكانية عودة الوجود الفلسطيني العسكري الفاعل إلى الجنوب. وكلاهما مصمم على

منع حدوث أي انتصار شيعي راديكالي في المنطقة أو حتى في لبنان كله. فتحدي حزب الله يلقي بثقله على جانبي الحدود .

لقد أدركت إسرائيل، ولو متأخرة. أن التيار الرئيسي في حركة أمل يشكل قوة سياسية وسطية لا ترغب في استثارة الهجمات الإسرائيلية على لبنان ... من الواضح أن أمل وإسرائيل وقعتا بشبه الملزمة (الكماشة) بحيث لا يستطيع أي منهما بإرادته الذاتية أن يخرج منها. إذ تتحكم بالطرفين القوى الاجتماعية الشعبية التي تحدد حركة كل منهما في الحركة. فالثمن الذي تطلبه إسرائيل للإنسحاب الكامل من لبنان هو عملة لا تتعامل أمل بها، أي إبرام صفقة مع إسرائيل. فلو وافقت أمل بشكل علني على الترتيبات الأمنية التي تطالب بها إسرائيل لجازفت باختلال موقعها في المنافسة الدائرة بينها وبين حزب الله للفوز بالقيادة السياسية للطائفة الشيعية .

أكثر من ذلك، فإذا كانت سياسة "القبضة الحديدية" قد حققت الهدف المنشود منها فسياسة حافظ الأسد قد حققت أيضاً الغاية المنشودة منها، مظهرة قدرتها على "تعيير" دعمها للمجموعات الشيعية المختلفة بحيث تكافئ الذين لا يحيدون عن الخط السوري وتلقن من يحيد عنه دروساً عملية. وهكذا وانطلاقاً من متطلبات وسطها السياسي، يمكننا القول أن معضلة أمل تبدو واضحة، إذ يتعين عليها أن لا يظهر كمدافع عن المصالح الإسرائيلية، وعليه في الوقت نفسه أن تقدم نفسها بوصفها القوة الرئيسية المسؤولة عن طرد الغزاة الإسرائيليين"[٦٧] .

على نقيض حركة أمل الضالعة في حرب المخيمات، فإن حزب الله الذي يقود التصعيد النوعي لعمليات المقاومة الإسلامية في لبنان، والتي تجسد خطاً سياسياً متناقضاً جذرياً مع نظام المارونية السياسية صنيعة الاستكبار العالمي والصهيونية العالمية، أدان حرب المخيمات المراد تسعيرها، وأدان كل من طالب في تأجيج نارها ودعا الشعب الفلسطيني إلى كافة التحركات والمؤامرات التي تستهدف وجوده ومقاومته من الداخل

والخارج، وهاجم عرفات ونهجه "الخياني" باعتباره قائداً مهزوماً أمام الغزو الصهيوني للبنان، ونظراً "لتحالفه" مع النظام الحاكم في بغداد .

٤- المشروع السياسي لحركة أمل :

تتضمن ملامح المشروع السياسي كما ظهرت في أدبيات الإمام موسى الصدر، وفي ميثاق حركة أمل الأبعاد التالية: إن حركة أمل تنطلق من الإيمان بالله بمعناه الحقيقي لا بمفهومه التجريدي، وتلتزم بالتراث الشيعي أحد مبادئها المقررة، وهي تثني على الصيغة اللبنانية المركبة، والتعددية المفتوحة، واقعاً وموقعاً وتكويناً على روح شتى، حيث أن التعدد اللبناني يشكل بحسب تعبير الإمام الصدر نوافذ حضارية على العالم لا حواجز بين اللبنانيين، ما هيأ لبنان مكاناً للتلاقي وصلة التفاهم .

المحافظة على الكيان اللبناني

يعتبر الإمام الصدر أن لبنان يعيش على الدوام في قلب معادلة صعبة: فمن ناحية مطلوب من اللبنانيين أن يحافظوا على صيغة التفاعل والتعاون التي تمثل معنى وجودهم في كيان مستقل، ومن ناحية ثانية، مطلوب من اللبنانيين أن يواجهوا التحديات التي تهب موسمياً من الخارج أو الصمود في وجهها بأقل الخسائر الممكنة. وكان للإمام الصدر مشروع سياسي ينطلق من أن بين الشيعة وبين لبنان ميثاقاً عميقاً لا يتنازلون أبداً عنه ولا يتنازل هو عنهم لأن مسألة كل منهما حيال الآخر مسألة مصير، ويؤكد على ترسيخ الوحدة الوطنية والعيش المشترك، وضمان السيادة الوطنية على قاعدة إلغاء الطائفية السياسية، وبناء الإنسان، وبناء التنمية حول الإنسان .

وحين انفجرت الحرب الأهلية، وأصبح الكيان اللبناني مهدداً بالتشظي، اعتصم موسى الصدر في "مسجد الصفا" بين ٦/٢٧ و ١٩٧٥/٧/١٩، حيث أعلن "ثورة اللاعنف" في وجه السلاح الذي كان خاض حتى ذلك الوقت ثلاث جولات محفوفة من

الاقتتال الداخلي. كانت وجهة نظر الإمام إن الوقت المناسب لمحاولة تغيير النظام أو تصحيح سلبياته هو عندما لا يكون في التغيير تهديد للوطن والكيان، لا كما الحال في محنتنا الآن .. لقد برز السلاح بأبشع صورة لا إنسانية مساهماً في تمزيق الوطن وتدهور الأخلاق[٦٨].

ولما غدا لبنان على شفا الانهيار الكامل، وتحول إلى ساحة للصراع، ولتصفية كثير من الحسابات الإقليمية والدولية، تركزت رؤية موسى الصدر، بل كل اهتمامه على الأولوية المطلقة لتحقيق الوفاق بين اللبنانيين إن انهيار لبنان مهدد أكثر من أي وقت مضى بالسقوط، أو بتعبير أدق بالتشظي، وأن الوفاق الداخلي هو سبيل النجاة الوحيد، على أن يكون وفاقاً كاملاً دون شروط. المطلوب من جميع الفرقاء تأجيل كل شيء عدا بقاء لبنان[٦٩]. يتضح من خلال هذه المواقف أن الإمام الصدر كان معنياً بوقف الحروب الأهلية، وسبيله إلى ذلك الوفاق غير المشروط أولاً. والفصل النسبي بين الأزمة اللبنانية بما فيها أزمة الجنوب وأزمة المنطقة، ثانياً.

ولما كان الشيعة يشكلون حزام بؤس سياسي حول الدولة اللبنانية وعلاقتهم بالدولة كانت تمر عبر قنوات البكوات، فإن الإمام الصدر قام بإيجاد مؤسسات مجتمعية مدنية وخيرية واجتماعية مستقلة عن الدولة، لعل أهمها المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الذي يرعى شؤون الطائفة الشيعية، ويطالب الدولة بتوفير اعتمادات الإنماء والبناء وتحسين المدارس والمستشفيات في الجنوب، وزيادة عدد الشيعة في الفئات الوظيفية الحكومية العليا. قال الإمام الصدر عند انتخابه رئيساً للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بتاريخ ١٩٦٩/٥/٢٢ "إن التنظيم (يقصد تنظيم شؤون الطائفة الشيعية)، سيؤدي إلى تنظيم طاقاتهم (الشيعة) وتجنيدها ومنعها من الهدر والاصطدام، وبالتالي سوف يمكنهم من الوضع الراهن الذي لا يرض طموحهم وطموح مواطنيهم إلى الوضع الأفضل إلى مشاركتهم مشاركة فعالة لتحسين أوضاع وطنهم ولحماية ديارهم من العدو الغادر،

وقيامهم بدور إسلامي كامل فكراً وعملاً وجهاداً، لأن هذا التنظيم لن يفرق، إطلاقاً بين المسلمين، بل يسهل مهمة التوحيد الكامل عن طريق الحوار والتفاهم والتقارب..."(٧٠).

كان المجلس الشيعي الأعلى يؤدي مهامه كمؤسسة مدنية من مؤسسات المجتمع المدني الحديث في الدفاع عن مصالح الشيعة، الذين كانوا يعانون من الفقر والحرمان، الأمر الذي جعل الحركة المطلبية والنقابية تتوجه إليهم بهدف تأطيرهم، وجعلهم ميدان ومادة لتوحيد حركة المحرومين وتفتيح عيونهم وآذانهم على واقعهم الطبقي ومطالبهم في المشاركة في الحياة السياسية. وبينما كانت الأحزاب اليسارية اللبنانية تعمل على استقطاب الشيعة في سياق مشروع سياسي يهدف إلى تقويض الدولة اللبنانية، جعل الإمام الصدر من المجلس الشيعي الأعلى أداة لاستقطاب الشيعة، وبناء الحركة المطلبية الشيعية، ورفع الوصاية اليسارية عليها، وإبقائه في إطار المعارضة المطلبية الجادة التي لا تستهدف إسقاط النظام اللبناني، وإنما معالجة المشاكل بمنهجية واقعية وعقلانية بعيدة عن العنف .

غير أن المجلس الشيعي الأعلى الذي لعب دوراً مهماً ورئيسياً في عملية التعبئة الاجتماعية والتجذير السياسي للشيعة، فقد فعاليته قبل اندلاع الحرب الأهلية، التي انتقلت الكلمة الفصل فيها بسرعة إلى الميليشيات المسلحة والأحزاب السياسية. ونظراً لعدم توفر قدرة الدولة على حماية المواطنين في الجنوب، وتعميق الانقسامات السياسية بين اللبنانيين وبروز المقاومة الفلسطينية كدولة رديفة، أدخل الإمام موسى الصدر شعار الكفاح المسلح معلناً أن (السلاح زينة الرجال) في حملته لتمثيل وتعبئة الشيعة. وظل الإمام الصدر، ومن بعده حركة أمل ملتزمة بخط سياسي ثابت، برز في كافة أدبياتها، يقوم على رفض إلغاء النظام اللبناني الحالي، والالتزام بلبنان كوطن نهائي، وهو ما يميز حركة أمل عن حزب الله الذي يعتبر لبنان جزءاً من الأمة الإسلامية ينبغي إقامة

الجمهورية الإسلامية على أرضه. وقد رفضت حركة أمل علناً وفي عدة مناسبات النموذج الإيراني في ولاية الفقيه .

فيما يتعلق بالموقف من العروبة وفلسطين، فإنه يمكن القول على حد تعبيرها في ملخص: أنَّ الإمام موسى الصدر جاهر بصيغة تنظيمية لبنانية للمقاومة، وسمى طلائعها (أفواج المقاومة اللبنانية) و لم يسمها إسلامية ولا وطنية لأنه أرادها مشروعاً مفتوحاً على سعة الوطن والمواطنين، لا يعاني من عقدة الانقسام والقسمة، ولا يقسم الشأن الوطني العام حصصاً على الطوائف والأحزاب والمناطق والجماعات ولا يربطه بإيحاء خارجي حتى لو كان هذا الإيحاء سليماً، بل يدخل الإيحاء السليم في آليات الرؤية الوطنية ليوظفه في مسيرة الوحدة الوطنية ويجنبه الدخول في جدل الانقسام والتوظيف الفئوي. أراد بذلك أن يتيح مجالاً لبنانياً للإسهام في عملية التحرير، من قناعة بأن المجال الضيق، الطائفي أو المذهبي أو الحزبي، أو الجنوبي، لا يصل إلى التحرير بل إلى مزيد من الارتهان لشعارات وهواجس تتعارض مع إرادة التحرير وفعله[٧١] .

يؤكد ميثاق حركة أمل على أنها ضد المذهبية وضد الطائفية السياسية، وضد الدويلات الطائفية، وضد الدولة الشيعية بالذات إذا كانت في المخطط. فأمل حركة وطنية عربية إنسانية توجهت إلى جميع اللبنانيين بدون استثناء، وكانت أكثر من ذلك تعتبر أن نظام الطائفية السياسية في لبنان لم يعط ثماره، وهو الآن يمنع التطور السياسي ويجمد المؤسسات الوطنية ويضعف المواطنين على أساس مذهبي ويزعزع الوحدة الوطنية. كما أن الطرح الديني لحركة أمل يعتبر متقدماً وهو كفيل بنزعه الصيغة الطائفية التعصبية عن الدين، ولهذا لا تسعى لإقامة دولة إسلامية أو شيعية في لبنان، وهي متمسكة بلبنان ككيان قائم بذاته، قادر على الدفاع عن نفسه، ويمتاز تاريخياً بالتسامح الديني .

والبرنامج السياسي لحركة أمل يؤكد على الاستمرار في التعايش مع العنصر المسيحي والسني، ولكن مع تغيير نمط العلاقات الاجتماعية والسياسية، حيث أكدت

أمل دعمها لنظام الحكم البرلماني، شريطة المطالبة بمشاركة أكبر للشيعة في السلطة، على حساب السنة وكذلك على حساب الموارنة، وإعادة توزيع موارد البلاد الاقتصادية من أجل رفع مستوى الحياة الأشد فقراً من الطائفة الشيعية. وطالبت حركة أمل بإعادة تحديد أسس الميثاق الوطني اللبناني في مؤتمر المصالحة في جنيف (تشرين الأول - تشرين الثاني ١٩٨٣) ثم في لوزان (نيسان ١٩٨٤)، على أساس الاعتراف للطائفة الشيعية بوزن سياسي أكبر كثيراً مما كانت تحظى به في الماضي، مع الإبقاء على مكاتب الأحوال الشخصية، كإحدى المكونات الأساسية لخصوصية الطائفة الشيعية .

- أمل والمسألة الوطنية :

تعتبر حركة أمل حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وسلامة أراضي الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان. وجاء في ميثاق الحركة ما يؤكد على تمسك أمل الثابت بالوطن اللبناني. إن ما تركز عليه الحركة هو التمسك الشديد بالسيادة الوطنية والاستقلال في الإرادة ورسم السياسة ورفض الوصاية الخارجية على الوطن، والعمل على صيانة كيانه وحدوده، والحفاظ على كرامته من التشويه والتحطيم، ليبقى الوطن هو الصانع الوحيد بقدره ومستقبله وحاضره دون تدخل الأيدي الخبيثة والمغرضة في أي شأن من شؤونه. إن سيادة الوطن لا تتحقق إلا بسيادة أبنائه فيه بعيداً عن التشنجات والبهلوانيات السياسية وعمليات فرض الرأي والإرادة، مع التشديد على التحام الشعب في بوتقة الوطنية المتسامحة لإخراج البنية اللبنانية إخراجاً صحيحاً من مختبرات الحضارات. وليكون لبنان هو المثال الأول لعملية بناء الأوطان[٧٢].

يتضح من كل ما سبق أن حركة أمل تدافع بقوة عن وجود الكيان اللبناني وبقائه انطلاقاً من رؤيتها السياسية، التي تقوم على أساس أن لبنان دولة عربية ذات مصالح مشتركة مع بقية الدول العربية. وفي هذا تأكيد على انتماء لبنان إلى محيطه العربي، وعلى هويته العربية، في واجهة طرح بعض الموارنة اللبنانيين الذين كانوا يعتبرون أنفسهم

أحفاداً للفينيقيين، ويريدون أن يكون لبنان بلداً شرق أوسطياً في تناقض كلي مع العروبة السياسية. كما أن رؤية حركة أمل تعلن الجهاد المتواصل من أجل القضاء على الوجـود الاستعماري في المنطقة العربية (الكيان الصهيوني)، وضرورة توجيه البنادق نحو قضيـة تحرير فلسطين، وعدم السماح بتمرير الحلول الاستسلامية المتناقضة مع المصلحة القوميـة العليا وتعزيز التضامن العربي.

وعلى الرغم من أن حركة "أمل" ظلت تعلن التزامها بتحرير فلسـطين، حـتى عندما كانت تواجه بشكل عنيف الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان، غـير أن هـذه المواقف المؤيدة لفلسطين يجب أن ينظر إليها بكثير من التشكك، كما يظهر تذكير بـري (إن الدم الفلسطيني ليس أزكى من الدوم اللبناني) . ولقد وجهت الحركة نقداً مريـراً للعرب الذين يسعون لمقاتلة إسرائيل بالدم الشيعي وعلى الأراضي اللبنانيـة . ورغـم تمجيدهم للعروبة وقضاياها فإن نبيه بري وغيره من مسؤولي "أمل" قد أبدوا ضيقاً شديداً إزاء لا مبالاة العرب بالوضع في جنوب لبنان خاصة وفي لبنان كله عامة. نـزع هـذا العامل إلى تحسين إحساس الحركة بمسؤوليتها المنفردة عن مصيرها وعزز بالتـالي مـن هويتها كحركة محض لبنانية(٧٣) .

ولقد برهن ورثة الإمام موسى الصدر من قادة حركة أمل أنهم متمسـكون بالشـرعية اللبنانية، ويعملون على تيسير الصعود السياسي للطائفة الشيعية في الإطار اللبناني، عـبر إصلاح النظام السياسي .

حركة أمل وحزب الله – بين نظريتين فقهيتين :

تقوم النظرية الشيعية في الإمامة على أن الإمامة أو الخلافة "منصب ديني محـض، تستمر فيه ومن خلاله مهمة النبوة في حقل التشريع وحفظ العقيـدة والشـريعة مـن التحريف والتشويه، وسوء التأويل. وشرح وتفسير قواعد الشـريعة ومجملاتهـا"(٧٤)، فيشترط في الخليفة النص والأفضلية والأعلمية. إذ أن الخلافة هنا مسألة أصولية وليـس

فرعية . وتسري ولاية الإمام التشريعية على جماعة المؤمنين حتى وإن لم يتمكن من مزاولة حقه في الولاية الزمنية، فهو الصاحب الشرعي للسلطة . وتعتبر كل سلطة سواء حكمت باسم الدين أم بغيره اغتصاباً لحقه، إلى أن يأذن الله بعودته من "غيبته الكبرى"، ويراد بها هنا الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (المهدي) الذي يرى الشيعة أنَّهُ حي يرزق . من هنا يستحيل شرعياً "تعيين خليفة آخر غير معصوم مع وجود الإمام الخليفة المعصوم، الذي هو حي موجود، فمركز الخلافة/ الإمامة ليس شاغراً، بل هو مشغول بالخليفة/ الإمام الثاني عشر"(٧٥) .

أثار ذلك جدلاً فقهياً في المجال الشيعي حول مدى مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب آل البيت في ظل الغيبة الكبرى للإمام (المهدي) . وقد تبلور هذا الجدل في القرن العشرين في صيغتين أساسيتين هما صيغة الولاية العامة للفقيه مع عدم الالتزام بأي دور للأمة، وهي الصيغة التي تشكل الأساس الفقهي للجمهورية الإسلامية في إيران، وصيغة ولاية الأمة على نفسها في ظل غيبة الإمام مع دور محدود للفقهاء وهي الصيغة التي يتبناها ويطورها الشيخ محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان . ويمكن القول أن حركة أمل تقع فقهياً في فضاء نظرية ولاية الأمة على نفسها، رغم إعلان الشيخ شمس الدين قطع روابطه معها، بقدر ما يعتنق حزب الله نظرية ولاية الفقيه في صياغتها الخمينية كأساس فقهي لمفهومه للدولة . ومن هنا اختلفت حركة أمل فقهياً عن الرؤية الفقهية الإيرانية بقدر ما اعتمدها حزب الله نموذجاً فقهياً له يدعو من خلاله إلى "تغيير الأنظمة القائمة في دول العالم العربي والإسلامي، وإقامة الحكم الإسلامي فيها، وتوحيد الأمة الإسلامية، الأمر الذي يثير مخاوف حكومات عربية وغربية، وفئات لبنانية في مقدمتها المسيحيون(٧٦) . وكان حزب الله يعتبر النظام اللبناني، كما جاء في الرسالة المفتوحة للمستضعفين "صيغة الاستكبار العالمي وجزءاً من الخارطة السياسية المعادية للإسلام ... تركيبة ظالمة في أساسها، لا ينفع معها أي إصلاح أو ترقيع بل لا بد من تغييرها من جذورها" . وكان

يدعو إلى اعتماد نظام متحرر، بدلاً من التبعية للغرب، يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته، ويطمح أن يُعتمد النظام الإسلامي في لبنان على قاعدة الاختيار الحر للشعب(٧٧) .

ونظراً لارتباط حزب الله بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ارتباطاً دينياً وعقائدياً وتمتعه بدعمها السياسي والمالي، فإن خطابه الإيديولوجي والسياسي المتوجه إلى المستضعفين أكد على "إننا أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طليعتها في إيران وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم ... نلتزم بأوامر قيادة واحدة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمام المسدد آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله ... مفجر ثورة المسلمين وباعث نهضتهم"(٧٨) .

ولما كان حزب الله لا يعتبر نفسه حزباً ضيقاً بالمعنى التنظيمي المغلق، فقد أطلق شعار "أمة حزب الله"، لتأكيده ارتباطه العقائدي والسياسي المتين بالمسلمين في كافة أنحاء العالم . والحال هذه، كان يطعن في ولائه للكيان اللبناني، وتعتبره عدة أوساط متناقضة جذرياً معه "حالة إيرانية" نظراً لأن سياسته تستهدف بناء الدولة الإسلامية العالمية لحزب الله، واتخاذ مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان، مرتكزاً لخدمة الاستراتيجية الإيرانية في ميدان غير إيران في سياق توسيع وتأجيج هذه المقاومة، وتوجيهها "وجهة ضم جبهة لبنان إلى جبهة الخليج والجبهات الإقليمية المشرقية، وإلى استدراج القوى الغربية التي تلعب دوراً راجحاً في النزاع الإقليمي، ولو من غير الاشتراك في الاشتباك إلى المجابهة المباشرة"(٧٩) .

أما العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي يتبنى نظرية ولاية الأمة على نفسها، فقد تجاوز الصراع التنافسي ذي الطابع الشخصي بينه وبين المحامي نبيه بري على زعامة حركة أمل ليعلن المجلس الشيعي الأعلى عن قطع شمس الدين لكافة العلاقات مع

قيادة حركة أمل، حيث أدت هذه القطيعة إلى وضع شمس الدين فوق الصراع وأكسبته بسعيه إلى لعب دور سياسي قيادي للشيعة، بعض المصداقية وجعلته في الوقت نفسه محاوراً جذاباً لدى ممثلي الطوائف الأخرى(٨٠) . ويعتبر العلامة محمد مهدي شمس الدين مثله في ذلك مثل حركة أمل، أن لبنان متكون من طوائف متعددة ومتنوعة، والحال هذه فإن إصلاح النظام السياسي لتحقيق العدالة السياسية والاجتماعية فيه هو الحل الواقعي لخروج لبنان من أتون الحرب الأهلية، وليس تبني الشيعة النموذج الإيراني وإنشاء جمهورية إسلامية في لبنان. غير أن هذا الخط "الوسطي" الذي يتبناه المجلس الشيعي الأعلى وحركة أمل في لبنان، سوف يتم تحديه بعد الغزو الصهيوني للبنان عام ١٩٨٢، من قبل المجموعات الشيعية الراديكالية، وبخاصة منها حزب الله الذي يرى في إيران نموذجاً له، وفي الخميني قائداً له، حيث يعتبر روبين رايت أن الدعم القوي من جانب الجمهورية الإسلامية الإيرانية لحزب الله يشكل العلاج الناجح لمراوغة بري المفترضة ولمراوغة شمس الدين أيضاً في بعض الأحيان(٨١) . وهو ما يثير إشكالية العلاقة ما بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية .

تتعدد الآراء بين المراجع الشيعية الكبار حول مسألة ولاية الفقيه، والسبب في ذلك أنه من الناحية التاريخية كانت المرجعية الشيعية ولا تزال تعيش تعقيدات المسألة السياسية في كل من العراق وإيران، وتتأثر بها، وتؤثر فيها وهذا قديم قدم المرجعية نفسها. ومنذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران، دبّ الخلاف بين المراجع الشيعية الكبار حول نظرية ولاية الفقيه كما صاغها الإمام الخميني، وبرز ما يمكن تسميته بالمرجعية السياسية، كما ظهرت في الوقت عينه في بلدان ذات الأكثرية الشيعية : إيران والعراق ولبنان، قيادات ومرجعيات حققت شهرتها وأهميتها على صعيد حركة الواقع من دورها السياسي أساساً، لا من خلال دورها في الفقه الإسلامي الذي يمكن أن يمنح الفقيه حركية في الواقع بحيث يستطيع أن يوجه الناس إلى أن يدخلوا في صميم الواقع، كما كان التقليد غالباً في العصور الماضية .

وبعد الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ) توزعت مرجعيات الشيعة على البلدان التي ينتشرون فيها، وظهرت مرجعيات النجف في العراق، وفي قم والري في إيران. ويمكن القول أن الدولة البويهية الشيعية التي تأسست في إيران عام ٣٢٠ هـ قد أعطت دفعاً قوياً لحركة المرجعية في إيران، استمر إلى أيامنا هذه . غير أن ظهور الشيخ المفيد في بغداد (٣٣٦-٤١٣ هـ) وتنوع نشاطه وتفوقه العلمي أكسب مرجعية العراق بعداً متميزاً خاصة واستمر من بعد الشريف المرتضى . وبعد المرتضى تولى زعامة الشيعة تلميذه أبو جعفر محمد الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) وهو إيراني من مدينة طوس في خراسان . وإثر وفاة آية الله السيد حسين البروجردي عام ١٩٦١ الذي انفرد بالمرجعية، تعددت المراجع التقليدية في الستينات. وكان المراجع الموجودون في النجف هم السادة: عبد الهادي الشيرازي توفي عام ١٩٦٢، والسيد محسن الحكيم توفي عام ١٩٧٠، والسيد محمود الشهرودي توفي عام ١٩٧٦، والسيد أبو القاسم الخوئي توفي عام ١٩٩٢، والسيد عبد الأعلى السبزواري .

وكان المراجع الموجودون في إيران هم السادة : أحمد الخنساري (طهران) توفي عام ١٩٨٦، والسيد محمد هادي الميلاني (مشهد) توفي عام ١٩٧٥، والسيد كاظم شريعة مداري (قم) توفي في عام ١٩٨٤، والسيد روح الله الخميني (قم) توفي عام ١٩٨٩، والسيد مرعشي نجفي (قم) توفي عام ١٩٧٠، والسيد محمد رضا الكلبايكاني (قم)، والسيد حسن القمي (مشهد) في الإقامة الجبرية عمره ٨٤ عاماً .

في الجدل الفقهي القائم بين فقهاء الشيعة، هنالك خلاف قديم لا زال قائماً حول دور المرجع في الحياة السياسية، والتطابق والانفصال بين الدائرتين السياسية والدينية. ذلك أن أغلبية فقهاء الشيعة يقفون ضد فكرة إقامة الدولة، باعتبار أن تلك مهمة منوطة بالإمام الغائب لكن هناك بالمقابل مراجع شيعية في عصر الغيبة الكبرى اضطلعت بدور هام على الصعيد السياسي والتعاطي مع السلطة القائمة، وحتى المشاركة في أعمال السلطة، كما هو الحال في عهد الدولة الصفوية .

يحلل العلامة محمد حسين فضل الله هذه المسألة بقوله "عندما نريد دراسة حركة المرجعية في صعيد الواقع سواء في المنطق التاريخي أو في الواقع المعاصر فإن علينا أن نفهم طبيعتها وطبيعة المضمون الذي يحكمها من خلال النظرة الاجتماعية الإسلامية في خط أهل البيت (عليهم السلام) تمثل مركزية النيابة عن الإمام، لأن الساحة إذا أفرغت من حضور الإمام في حركية إمامته فالله لا يترك الأرض من الحجة سواء كانت حجة أولية فيما تعطيه النبوة أو الإمامة من أصالتها أو كانت حجة ثانوية فيما تتحرك فيه الإمامة لتمنح العلماء امتدادها كل المفاهيم التي تتحرك في الحياة سواء في المضمون الفكري الذي يعني الذهن بالإسلام عقيدة وفقهاً ومنهجاً وقاعدة للحياة، أو في المضمون الحركي الذي يدفع بالإسلام إلى صعيد الواقع ... ومن هنا فإن هناك نقطة يجب أن نفهمها في الجدل الذي سوف نطل عليه وهو أن الفقهاء عندما يختلفون بين من يرى الولاية العامة، وبين من لا يرى الولاية العامة يتفقون على أنه إذا توقف حفظ النظام على إدارة الواقع من قبل حاكم سلطة ودار الأمر بين الفقيه وبين غير الفقيه فإن الفقيه يكون هو المتعين فيكون والياً من خلال موقع الفقاهة يفرض ولايته ولكنه يكون والياً باعتبار توقف حفظ النظام على أن يكون هناك قائد . وعندما يدور الأمر بين الفقيه وغيره فإن قيادة الفقيه هي التي تفرض نفسها على هذا الأساس"[٨٢] .

لقد لعب فقهاء الشيعة دوراً أساسياً مهماً في الثورة الدستورية في إيران عام ١٩٠٦، وإن اختلفوا وانقسموا على المشروطة والمستبدة، أي على الحكم الدستوري والحكم المطلق. كما أنه مع تنامي وازدياد صعود الحركات الإسلامية في العالمين العربي و الإسلامي، ونجاح الثورة الإسلامية في إيران، حصل انقلاب في المرجعية الدينية، لجهة اضطلاعها بدور قيادي في الحياة السياسية خصوصاً حين نادى الإمام الخميني بالولاية المطلقة للفقيه وبإقامة الدولة الإسلامية تحت قيادته وإمامته. فالإمام الخميني الذي بدأ أولى خطواته نحو المرجعية بموقف سياسي راديكالي من نظام الشاه عقب الثورة البيضاء في عام ١٩٦٣، نفي على إثره من إيران إلى النجف، وشدد مع انتصار الثورة في إيران

على مسألة التطابق بين الدائرتين الدينية والسياسية. وهنا اجتمعت المرجعية الشيعية مع ولاية الفقيه مع قيام الدولة الإسلامية في شخص الإمام الخميني .

وقد تعددت الآراء حول إشكالية المرجعية الدينية والمرجعية السياسية، حيث نجد عدداً كبيراً من الفقهاء الشيعة يؤيدون الإمام الخميني في زعامته السياسية، لكنهم يختلفون معه في زعامته الفقهية، لأنهم يرفضون الولاية المطلقة للفقيه، وينادون في الوقت عينه بالولاية المقيدة للفقيه، أي حصر ولاية الفقيه في مجال التوجيه والإرشاد، ورفض توسيعها بما يجعلها ولاية عامة على أساس أن مثل هذه الولاية أمر اختص به الإمام المعصوم وحده من دون غيره. فقد قال أحد مراجع الشيعة، عندما تقام الحكومة الإسلامية ويستتب الأمر للفقهاء على النحو الذي هو حاصل الآن، ماذا بقي للإمام المهدي لكي يفعله إذا ما أذن الله بعودته من بعد غيبته ؟

في قم وقف أغلب المراجع ضد فكرة الولاية المطلقة للفقيه التي دعا إليها الإمام الخميني، وأيده فيها آية الله منتظري، رفيقه والإمام المنصّب بعده. وقد كان آية الله شريعة مداري هو أول مراجع قم الذين جهروا برأيهم في معارضة صيغة الولاية التي يتناولها الخميني. وبينما كان شريعة مداري هو الوحيد الذي أعلن على الملأ موقفه بنفسه، فإن المرجعيين الآخرين في قم كلبايكاني والنجفي التزما الصمت، وتولى تلاميذهما نقل وجهة نظرهما في الموضوع .

في الأساس الخلاف هو فقهي، ولكن العنصر الشخصي ليس غائباً تماماً عن الموقف. ذلك أن مراجع قم لم يكن يخطر على بالهم أن آية الله الخميني سينجح في تفجير الثورة، وسيتولى قيادة الدولة في إيران. وهو ذاته لم يتوقع ذلك، كما تشير محاضراته حول الحكومة الإسلامية ... وعندما جرى ما جرى، كان طبيعياً أن تنشأ حساسية لدى المراجع الأخرى، باعتبار أنه واحد منهم ليس أكبرهم سناً وربما ليس أغزرهم علماً، قدر له أن يتقدم الجميع، لا في الحوزة، ولكن في قيادة الأمة .

كانت معارضة فكرة ولاية الفقيه بمثابة طعن في الأساس الشرعي لكل البناء الذي قام، الثورة، التي تعد تلك الولاية ركنه الركين ونقطة الابتداء فيه. وكان من الطبيعي أن يضيق الإمام الخميني بتلك المعارضة، وإن اكتفى في التعبير عن ضيقه بمجرد الانسحاب من قم والانتقال إلى طهران، والتزام الصمت تجاه ذلك التيار الذي يتصدره مراجع آخرون، في حجم الإمام ومقامه، وربما أكبر منه في تسلم المرجعية الدينية[٨٣]. وكان الإمام الخوئي الذي يعتبر أكبر مرجع في النجف قد تبنى قضية الإمام الخميني حين نفي إلى النجف بسبب نشاطه السياسي ضد الشاه، حيث وجد الدعم والتأييد من كل الحوزة. وبينما كان الوضع الفقهي للإمام الخميني يتقدم على صعيد الجبهة السياسية، بسبب خوضه معركة المواجهة مع نظام الشاه ومهادنته النظام العراقي خلال مرحلة السبعينات، كان الإمام الخوئي يعمق مسيرته الفقهية الأصولية ويطور مناهجها ومبانيها من دون أن يكون الشأن السياسي المباشر غائباً عن اهتمامه، حيث كان السيد محسن الحكيم الذي يعتبر أهم مرجع في تلك الفترة هو الذي يضطلع بالصراع السياسي المباشر مع الحكم في العراق، الذي انتهى لمصلحة النظام، الذي كان قادراً على سحق كل معارضة سياسية دينية كانت أم علمانية .

من العوامل المؤثرة التي أعطت دفعاً قوياً للمرجعية السياسية على حساب المرجعية الدينية، الموقف المعادي للغرب عموماً والامبريالية الأمريكية على وجه الخصوص الذي اتخذته معظم القوى السياسية العربية الوطنية والديمقراطية والإسلامية، بسبب انحياز الولايات المتحدة الكامل لإسرائيل المغتصبة أرض فلسطين، وانتشار ظاهرة الإسلام السياسي في العالم العربي على اختلاف أطيافه، واحتلاله مركز الصدارة في الخارطة السياسية مع انتصار الثورة الإيرانية بقيادة الإمام الخميني على حساب التيارات القومية والماركسية والليبرالية، وازدياد حدة الاستقطاب بين السياسي والديني مع التدخل السوفييتي في أفغانستان، واندلاع الحرب العراقية-الإيرانية، أضف إلى حد ما المرجعيات

التقليدية التي تميل إلى الابتعاد عن ممارسة السياسة المباشرة، سواء عند الشـيعة أو عنـد السنة .

إذا كانت هذه العوامل مجتمعة، فضلاً عن خط الإمام الخميني الذي تجسد منـذ بداية الثورة الإيرانية، قد أسهما في تحقيق التكامل بين المرجعية والولاية السياسية اللتين اجتمعتا في شخص واحد هو الإمام الخميني، فإن المرجعية ترى أن المرجـع يجـب أن يكون الأعلم في الفقه، والحال هذه لم يكن الإمام الخميني الأعلم في الفقه، أو يمتلـك الكفاءة العليا في الفقه حتى وإن كان جامعاً للشروط التي تفرضها المرجعية السياسـية . فالإمام الخميني بمعيار الحوزة هو أحد المراجع وليس المرجع الوحيد، وفي سلم المرجعيـة الشيعية، فهو ليس أولهم ولا أكبرهم. وفضلاً عن ذلك فإن الإمام تكمن خطورته مـن الناحية السياسية، في أنه يفتح الباب لاحتمالات الاستبداد والتفرد بـالرأي، حسـب رأي المراجع المعارضة له ومن الناحية الفقهية، هم يقولون إن الإمام ليس قائداً سياسـياً فقط، ولكنه مرشد روحي للأمة وهذا الوضع يتطلب منه أحياناً أن يدلي ببعـض الآراء والاجتهادات في مختلف قضايا الأمة، وهي قد تتعارض مع اجتهادات مراجع آخريـن لهم نفس المكانة ولهم أتباعهم ومقلدوهم. وليس هناك محل لإلـزام هـؤلاء المراجـع باجتهاد المرجع القائد مما يمكن أن يحدث بلبلة واضطراباً عند أتباع المذهـب. إذ قـد يحارون بأي رأي يأخذون، رأي المرجع القائد أو المرجع الذي هم يقلدونه في الأصـل ؟ ويرى هذا الفريق أنه لا سبيل إلى تجنب منزلق الاستبداد بالرأي، أو إشـاعة البلبلـة بين جماهير الشيعة، إلا عن طريق شورى المراجع، حيث يكون بمجلـس مـن هـؤلاء المراجع يتولى قيادة الأمة"(٨٤) .

أما العلامة محمد حسين فضل الله، فإن أفكاره حول إشكالية العلاقة بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية تتلخص على نحو ما يلي :

إن المصلحة الإسلامية العليا تقتضي وحدة الولاية (أي وحدة المرجعية السياسية) لأن تعدد الولاية قد يوجب إرباكاً في الواقع الإسلامي. ففي أي موقع من المواقع كان تعدد الولاية يضرّ بالمصلحة الإسلامية العليا، فإن الجميع لا بد أن ينطلقوا من ولي واحد.

إن طموحنا هو أن تلتقي تجربة الفقيه بالتجربة العامة للأمة حتى يتفاعل الفقه مع الواقع في عملية تكامل فيغتني الفقه كما الواقع، ذلك هو الطموح. وعندما نتحدث عن التعددية فإننا نتحدث عن النظرية الفقهية التقليدية التي تعطي للمرجعية شروطاً وتعطي للولاية شروطاً أقوى مما جعل شخصية تاريخية إسلامية عظيمة كالإمام الخميني يشعر بمسؤوليته أن يؤكد وهو الذي أعطى المرجعية معنى الولاية وأعطى الولاية حركة المرجعية أن يؤكد على الفصل بين المرجعية وبين الولاية تلك هي النظرية التي تحبس المرجعية في دائرة قد لا تجعلها تنفتح على الولاية ويجعل الولاية في موقع قد لا يمنحها الصعود إلى مستوى المرجعية .

إن ما أكدناه في مشروعنا حول المرجعية المؤسسة (التي تتمحور بفقهائها ومستشاريها حول مرجع واحد) يجعل ما ذكرناه حركة من أجل الوصول نحو هذا الهدف بإبراز السلبيات في الفصل بين المرجعية والولاية (أي الفصل بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية). ولكن ماذا نصنع والقصة في كل نظرية تغييرية هي أنك تحتاج أن تقطع السنين حتى تعمل على توعية الجمهور الذي يرفع المرجعية إلى موقعها، سواء كان جمهور الحوزة أو جمهور الأمة .

إن وحدة المرجعية لا تلغي تعدد الآراء الفقهية لأن ليس معنى وحدة المرجعية أن يفرض المرجع رأيه على كل المجتمعين، فتبقى مسألة تعدد الرأي الفقهي مطروحة في الساحة العلمية. وإذا كان للتعدد بعض الإيجابيات فإن للوحدة إيجابيات أكثر، وهكذا بالنسبة إلى قضية تعدد الولاية (أي تعدد المرجعية السياسية) ووحدة الولاية، فإن تعدد الولاية هو النظرية ولكن وحدة الولاية هو الخط الذي يجب أن يتحرك التطبيق فيه لأنه

يمثل المصلحة الإسلامية العليا من جهة، ومن جهة أخرى ارتكاز وحدة الولاية على الرأي الفقهي الذي يجيز التصدي لمسألة سبق وتصدى لها الحاكم .

في ظل إشكالية العلاقة بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية، اشتد التنافس بين قم والنجف حول المرجعية العليا للشيعة. وعلى الرغم من أن المرجعية الدينية تركزت طوال التاريخ الماضي في مدينة النجف ومارست القيادة الدينية والحوزة العلمية خلالها الحركة الدينية والاجتماعية والسياسية للشيعة ضمن الأطر والثوابت والمبادئ الإسلامية، إلا أنه مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران وقيام الجمهورية الإسلامية أصبح الصراع السياسي والمداخلات السياسية يضغطان في مسألة المرجعية إلى درجة أنه ربما حدث نوع من التنافس بين المرجعية العربية في النجف والمرجعية الفارسية في قم، كعنصر سياسي للمسألة .

ففي عهد الإمام الخميني كانت الجمهورية الإسلامية تحاول الجمع بين المرجعية السياسية (ولاية الفقيه) والمرجعية الدينية، غير أنها لم تتمكن من توسيع هذا إلا في حدود مقلدي الإمام الخميني، حيث تعتبر ولاية الفقيه، الحد الفاصل بين المراجع ونظرياتهم تجاه الحكم والقيادة السياسية. فقد اختلف العلماء في حدود هذه الولاية، وبعضهم لم يقل بها إطلاقاً . ومع وفاة الإمام الخميني تراجعت نظرية ولاية الفقيه العامة، وأصبحت زعامة الخميني الدينية محصورة في داخل الأوساط المؤيدة لنظرية ولاية الفقيه. أما الحكومة العراقية، فبعد انتهاء حرب الخليج الثانية وقيام الانتفاضة الشيعية في الجنوب، أصبحت قلقة على مصيرها أكثر مما هي قلقة على مصير المرجعية الشيعية في النجف، التي كانت دائماً خاضعة لرقابة صارمة من النظام، الذي كان يسعى إلى تقليص دورها في الوضع الحالي للعراق الذي يعاني من الحصار الإقليمي والدولي في ضوء قرارات مجلس الأمن الصادرة ضده .

إذا كانت المرجعية الدينية قد مارست تأثيراً سياسياً خلال التاريخ المنصرم في كل من إيران والعراق، (الثورة الدستورية للعلماء في إيران عام ١٩٦٠ المشروطة)، و(ثـورة العشرين في العراق)، أفسحت في المجال لاستلام الشيعة الحكم في إيران على قاعدة ولاية الفقيه التي نادى بها الإمام الخميني، ومقلديه، فإن إشكالية العلاقة بين المرجعية الدينيـة والمرجعية السياسية، تعكس تنافساً تقليدياً على حيازة منصب المرجعية بين مدرسة قـم ومدرسة النجف، وكذلك بين حكومة طهران وحكومة بغداد. وفي هذا الصدد يقـول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "فيما يتعلق بقومية المرجع، نحن لا نوافق إطلاقاً علـى حصر أهلية المرجعية بقومية معينة، وهذا لا يمكن من الناحية العقائدية ولا أساس لهـذا التوجه في الفكر أو الفقه الإسلاميين. وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن كثيراً مـن فقـهاء المسلمين الكبار كان من غير العرب ... لا يمكن حصر المرجعيـة بقوميـة معينـة لأن الإسلام رسالة إلى كل الناس ولم يحدث هذا في تاريخ المسلمين على الإطلاق. العـالم الكفء الذي يتمتع بالتقوى والعدالة والمستوى العلمي الذي يؤهله للفتوى، كائناً مـا كانت جنسيته أو قوميته، هو الذي يستحق المرجعية.

نحن نحبذ لأسباب كثيرة، أن تكون المرجعية في النجف الأشرف، لأننا نعتـبر جامعـة النجف وحوزة النجف الأشرف العلمية، الحوزة الأم التي يرجع تاريخها إلى أكثر مـن ألف عام، منذ الشيخ محمد الحسن الطوسي، وهي خرّجت كل قيادات المسلمين الشيعة الدينية على مدى ألف عام باستثناء فترات قليلة. ولأن الفقه والتفسـير، ولأن مصـادر الدين الإسلامي مصادر عربية، وهي القرآن والسنة، فلذلك من الأفضل أن تكون لغـة التدريس ولغة البحث ولغة الكتابة هي اللغة العربية، وهذا أمر يتأتى في النجف للعـرب وغيرهم أكثر ما يتأتى للعرب في غير النجف من دون التقليل إطلاقاً من موقع قم وأثرها التاريخي منذ العهود القديمة حينما كانت مركزاً من مراكز رواية السنة.

ولا يعني ترجيحنا أن تكون المرجعية في النجف هوينا من مركز قم كمركز توجيـهي علمي مرجعي. حوزة النجف الآن كالعراق كله، أسيرة لا تتمتع بالحرية المناسبة لنشـاط

المرجعية فيها وانبعاث فعاليتها، ولذلك فإن المراجع الموجودين في العراق الآن مثل السيد السبزواري والسيد السيستاني لهم تقليد وترسل إليهم الأسئلة ويرسلون الأجوبة وكتبهم في المسائل التفصيلية متداولة، لكن حرية الاتصال بهم محدودة"(٨٥) .

أما حزب الله، فإن بنيته الإيديولوجية والسياسية والتنظيمية تؤكد على الارتباط العقائدي والسياسي بالجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث يلتزم الحزب بأوامر "قيادة واحدة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمام المسدد آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله ... مفجر ثورة المسلمين، وباعث نهضتهم المجيدة". ولهذا كان حزب الله ذو الهوى الإيراني والخميني يجمع بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية (أي ولاية الفقيه) لجهة تبنيه الإيديولوجيا الإسلامية الثورية التي تدعو إلى تغيير الأنظمة القائمة في دول العالم العربي والإسلامي، وإقامة الحكم الإسلامي فيها، وتوحيد الأمة الإسلامية. هذا الارتباط الديني والعقائدي والسياسي بالمرجعية السياسية الإيرانية (ولاية الفقيه)، جعل البعض ينظر إلى الحزب على أنه "حالة إيرانية" أو جزء من الاستراتيجية الإيرانية في ميدان الصراع الإقليمي الذي يمتد من جبهة لبنان إلى جبهة الخليج.

نشأة حزب الله وإشكالية التوفيق بين نظرية ولاية الفقيه والواقع :

لا تمتد جذور حزب الله إلى أسس الثورة الإيرانية فقط، بل إلى قيام حزب الدعوة الإسلامية الذي تأسس في العراق في أواخر الخمسينات، أي عام ١٩٥٩، حيث كانت مرجعية الإمام الحكيم تغذي الحركة الإسلامية. وكان الحكيم ينتهج خطاً تاريخياً يقوم على الحفاظ على استقلالية المرجعية الدينية عن السلطات الحاكمة في بغداد، وعلى تحويل هذه المرجعية الدينية إلى مركز ثقل سياسي مؤثر في توجيه الأحداث السياسية. ويرجع بعض الكتاب اللبنانيين نشأة حزب الله إلى اجتماع عقد في منزل العلامة السيد محمد باقر الصدر، في النجف بالعراق صيف عام ١٩٦٩. وقد ضم هذا اللقاء السيد

موسى الصدر، وثلاثة من المشايخ الشيعة اللبنانيين الذين كانوا يتلقون العلوم الدينية في حوزة النجف وهم الشيخ صبحي الطفيلي، والشيخ حسين الكوراني والشيخ حسن ملك. "وقد اعتبر هذا اللقاء فيما بعد، بداية لتنظيم العمل الثوري الشيعي في لبنان، إذ اتفق في نهايته على أن يعود الإمام الصدر إلى لبنان وبصحبته المشايخ الثلاثة لتأسيس حلقات سياسية فكرية من الشباب الشيعة الذين يتهافتون لحضور محاضرات موسى الصدر وتنظيمهم لتدريسهم كتابي السيد محمد باقر الصدر "فلسفتنا" و"اقتصادنا" اللذين وضعا في التداول قبل فترة قصيرة"(٨٦) .

وطلب السيد محمد باقر من الإمام الصدر العودة إلى صور لتشكيل مجموعات لتلقين العقيدة الإسلامية، وتنشيط العمل الإسلامي الشيعي في لبنان والعراق. وقد أرسلت شخصيتان أخريان ، هما السيد محمد حسين فضل الله الذي عاد إلى لبنان قادماً من النجف عام ١٩٦٦، وأنشأ المعهد الشرعي بالنبعة في برج حمود، وبدأ بتدريس مؤلفي محمد باقر الصدر"فلسفتنا" و"اقتصادنا"، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي اتخذ له مقراً منطقة "الدكوانة" القريبة من برج حمود، حيث يتكثف وجود أبناء الطائفة الشيعية المهاجرين من البقاع والجنوب طلباً للرزق في معامل المنطقة(٨٧) .

وكان السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين يسعيان إلى استقطاب الطلاب الجامعيين، قبل غيرهم إلى حلقات التدريس والإعداد الدينيين، وإلى كسب المثقفين من خلال التحدث إلى مستمعيهما في محاضرات ١٩٦٩-١٩٧٠ "الناس يجهلون الإسلام ... فعليكم أن تعرفوهم العالم بذلك كله، وتبثوا ذلك في صفوف الجامعيين بصورة خاصة، لأن أولئك أكثر تفتحاً من غيرهم ... الجامعيون أشد الناس عداوة للتسلط والعمالة والخيانة وعمليات نهب الخيرات والثروات وأكل السمن"(٨٨) .

ومن المعروف أن محمد باقر الصدر كان قد أنشأ مدرسة في لبنان سمحت لحزب الدعوة بجمع الأنصار والدعم. وقد شكلت أحياء النبع من برج حمود، وبرج البراجنة،

والغبيري أو حي السلم والمريجة، والشياح التي تحيط بالكتلة القديمة من الضاحية الجنوبية لبيروت، معاقل لدعاة حزب الدعوة الأوائل. وقد استقبلت ضواحي بيروت الفقيرة وأحياؤها المختلفة النازحين من أريافهم، والمهجّرين في أواخر عام ١٩٧٦ . غير أن الدعاة الإسلاميين بدأت تشقهم خلافات حول كيفية التعامل مع الساحة اللبنانية. فالإمام موسى الصدر الذي ترأس المجلس الشيعي الأعلى، كان ينادي بتطبيق القانون، وبالمساواة للطائفة الشيعية، داخل الحكومة التي يُهيمن عليها المسيحيون. وكان على قناعة تامة بالحفاظ على الكيان اللبناني والعمل مع الطائفة المسيحية في لبنان، أما حزب الدعوة الذي بدأ ينشط منذ ذلك الحين فكان يركز نشاطه على التمسك بالأفكار الإسلامية الداعية إلى عدم القبول بحكم المسيحيين للمسلمين في لبنان. وبدأت شقة الخلاف تتسع، وانصرفت كل جهة إلى العمل بما تعتقده.

ومع ارتفاع وتيرة المعارضة بين الإمام موسى الصدر والنظام اللبناني في عهد الرئيس الأسبق سليمان فرنجية، بادر الصدر إلى تأسيس حركة "أمل"، وإثر الإعلان عن تشكيلها احتار حزب الدعوة في الموقف الذي يجب أن يتخذه حيالها، وذهب أحد أعضائه وهو الحاج حسن شري إلى العراق (قتل في العام ١٩٨٤) ليسأل السيد محمد باقر الصدر في الموقف الواجب من حركة "أمل". وجرى نقاش مطول حول الموضوع دون التوصل إلى نتيجة حاسمة. وبذلك ازداد موسى الصدر قوة ونفوذاً، وازدادت حركة "أمل" اتساعاً، وبعد النجاح الذي حققه موسى الصدر في القضايا التنظيمية قرر حزب الدعوة الدخول في حركة "أمل" لتجذير المفاهيم بين أعضائها وبقي الأمر على هذه الحال حتى قيام الثورة إيران. وفي أول لقاء بين الإمام الخميني ووفد من المجلس الشيعي الأعلى برئاسة الشيخ محمد مهدي شمس الدين زار إيران في فبراير ١٩٧٩ . عرض الشيخ شمس الدين على الإمام الخميني مسألة اختطاف الإمام موسى الصدر في آب ١٩٧٨ . وبذلك أخذت إيران تهتم بالساحة اللبنانية . ومع نشوب الحرب العراقية-الإيرانية انضمت حركة أمل إلى المعسكر الإيراني المعادي للعراق، وحرقت مبنى جريدة

بيروت المؤيدة للعراق. واستناداً للبعض فإنه تم "في عام ١٩٨٠ حل حزب الدعـــوة في لبنان نفسه، وأصبح أعضاؤه يعملون مع الثورة الإيرانية مباشرة. ويقول بعض أعضـــاء هذا الحزب، أن القرار بالحل أتى من الإمام الخميني نفسه الذي.استبشر بالأمر. وقد فسر الإمام الخميني ظاهرة الأحزاب في الساحة الإسلامية، بأنها ظاهرة غربية وغير إســلامية. فالتنظيم الحزبي هو من موروثات الغرب، في حين أن العلاقة بين الجماهير وولاية الفقيه، التي تأمر الطائفة الشيعية بأمرها، هم العلماء الدينيون الذين يعنيهم "ولي الفقيه" لتنظيـــم العلاقة مع الجماهير ونقل الأوامر والنواهي. وانضم الجميع للعمل تحت لواء "أمـــل" في السنتين اللتين سبقتا الاجتياح الإسرائيلي للبنان، وأخذت الثورة الإسلامية في إيران تعمل على إقامة صلات معينة مع عدد كبيرمن عناصر وكوادر حركة "أمل" ومنهم المســؤول عن مكتب الحركة في إيران السيد إبراهيم الأمين الذي أصبح فيما بعد أحد البـــارزين في "حزب الله"(٨٩) .

الغزو الإسرائيلي للبنان وتشكل حزب الله :

مع الغزو الصهيوني للبنان في حزيران ١٩٨٢، وجدت حركة "أمل" نفسها أمـام جملة من التحديات الداخلية التي ينعكس عدم معالجتها سلباً على حيوية الحركة وحـــتى على استمراريتها. من هنا، وفي أوج الغزو وافق الزعيم المدني للحركة المحامي نبيه بـــري على الانضمام إلى "هيئة الإنقاذ الوطني" التي دعا إليها رئيس الجمهورية آنـــذاك اليـــاس سركيس.

كانت هذه "الهيئة" تضم إلى جانب رئيس حركة "أمل" نبيه بري، رئيس الحـزب التقدمي الاشتراكي وليد جنبلاط، وقائد القوات اللبنانية في حينه بشير الجميّل. وانتـهت مشاركة "أمل" خلافاً لموقف إيران التي طالبت بواسطة سفيرها في لبنان الشيخ موســـى فخر روحاني رئيس حركة أمل بمقاطعة اجتماعات هذه الهيئة، باعتبارها "هيئة أمريكية". ولما كانت حركة أمل تعاني من خلافات محلية المنشأ، وتحتوي على اتجاهات سياســـية

وتفضيلات إيديولوجية في داخلها، فإنه من غير المستغرب حدوث انشقاقات في مناطق التواجد الشيعي المتاخمة للحدود مع فلسطين المحتلة، (جنوب لبنان الذي يعاني من الاحتلال) وفي المناطق المتاخمة للحدود السورية (البقاع). من هنا في نفس اليوم الذي شارك فيه نبيه بري في اجتماع "هيئة الإنقاذ" عقد مسؤول حركة أمل في طهران السيد إبراهيم الأمين مؤتمراً صحفياً في مكاتب جريدة "كيهان" الإيرانية التي تصدر باللغة العربية، وشجب فيه هيئة الإنقاذ والمشاركين فيها، وبخاصة نبيه بري رئيس الحركة، واعتبرها هيئة أمريكية.

وفي تموز من العام ١٩٨٢، طرح حسين موسوي عضو مجلس قيادة حركة أمل (المؤلف من ٣٠ عضواً)، تساؤلات خطيرة حول الأهداف السياسية، لحركة أمل، بما في ذلك التساؤل عن مدى مصداقيتها كحركة شيعية. وقد اتهم الموسوي قادة حركة أمل بالتعامل مع الغزاة الصهاينة، وقام بتأسيس حركة "أمل" الإسلامية، وحاول بمساعدة إيرانية على ما يبدو، أن يعيد توجيه الحركة نحو ما يشكل حسب رأيه أهدافها الحقيقية استنساخ الثورة الإسلامية في لبنان. وبحسب مسؤولين من أمل، فإن الموسوي طرد بعد ذلك من الحركة في صيف ١٩٨٢، أو لعله ببساطة ترك الحركة ثم أقام منذ منتصف ١٩٨٣ في بعلبك-البقاع الخاضع للسيطرة السورية، حيث يرأس حركة أمل الإسلامية بالتعاون على ما يظهر مع كتيبة من (الحرس الثوري) كانت إيران قد أرسلتها إلى لبنان في منتصف ١٩٨٢ . ورغم أن دوره لم يعرف بعد بشكل محدد فقد اتهم بالتورط بعدد من أعمال العنف السياسية بما فيها خطف رئيس الجامعة الأمريكية دافيد دودج في ١٩٨٢ وتدمير السفارة الأمريكية في نيسان ١٩٨٣، وفي تشرين الثاني ١٩٨٣، كان الموسوي وأتباعه هدفاً لغارات جوية إسرائيلية وفرنسية للرد على دورهم المشتبه به في حادث تفجير شاحنة مفخخة في مقر الوحدة الفرنسية في القوات المتعددة الجنسيات (التي هوجمت في اليوم نفسه الذي هوجم فيه مقر قيادة قوات المارينز الأمريكية حيث قتل ٢٤٢ جندياً أمريكياً) في تشرين الأول، وتفجير مقر قيادة إسرائيلي في صور في

تشرين الثاني. بالإضافة إلى اتهام عنصرين من أتباعه بمحاولة اغتيال رئيس الوزراء شفيق الوزان في تموز ١٩٨٣. ورغم أن عدد أتباعه محدود إلا أن نشاطاته المدعومة كما يبدو من إيران والتي كانت سوريا تغض النظر عنها أو حتى تشجعها، على الأقل حتى منتصف ١٩٨٤، قد قامت بحمل جزء من السكان الشيعة في البقاع على الخروج عن الخط الرئيسي لحركة أمل[٩٠].

تحت وطأة الغزو الصهيوني للبنان، ورداً على ما اعتبر انخراطاً لأمل في السياسة الأمريكية في لبنان، نمت المجموعات الشيعية الراديكالية المؤمنة بممارسة الكفاح المسلح ضد الاحتلال الإسرائيلي، بتشكيل مقاومة سرية غير خاضعة لمركزية تنظيمية. وفي هذا الوقت ظهرت حركة "أمل" الإسلامية بزعامة حسين موسوي، وأصبحت بعلبك مركزاً لنشاط هذه المجموعات الإسلامية الراديكالية، التي يشرف عليها ألف عنصر من حرس الثورة الإيراني، الذي وصلت أعداد منه بهدف التصدي للغزو الإسرائيلي للبنان، وإرساء السياسة الإيرانية بلبنان على أسس ثابتة ومكينة. ولما كانت هذه المجموعات الإسلامية الشيعية الراديكالية المؤمنة بنظرية "ولاية الفقيه" المتمثلة في الالتزام المطلق بمرجعية الإمام الخميني السياسية في حينه، تعتبر نفسها جزءاً لا يتجزأ من الثورة الإسلامية الإيرانية، فقد كانت طليعة كل الهجمات الناجحة ضد الأهداف الأمريكية والإسرائيلية والقوات اللبنانية. وإثر تشكيل الإسرائيليين لـ"الحرس القومي" في الجنوب، أدرك السكان الجنوبيون الشيعة، الذين حاول الإسرائيليون إقناعهم بأن مصائبهم تعود إلى وجود الفلسطينيين بينهم، حقيقة الهدف الإسرائيلي. وهكذا بدأت تظهر بوادر المواجهة مع قوات الاحتلال الإسرائيلي على شكل ضربات، ومقاطعة للمواد الإسرائيلية، وبعض المواجهات مع القوات الإسرائيلية، غير أن الأمور ازدادت حدة في شهر أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣، عندما داهمت قوات إسرائيلية مدينة النبطية في يوم عاشوراء الذي احتشد فيها أكثر من ٥٠ ألف شيعي لإحياء ذكرى مقتل الحسين في كربلاء. فثارت ثائرة الجماهير، وحصلت مواجهة عنيفة مع القوات الإسرائيلية، وقتل مدنيان شيعيان وجرح

خمسة عشر آخرون . وفي كل مرة قام اللبنانيون بعملية مقاومة الاحتلال، كانت القوات الإسرائيلية تواجها بسفك دماء المدنيين، وبهدم المنازل والقرى، فتشددت المقاومة، وأضحت العمليات العسكرية منسقة مع طرف حركة أمل، في إطار المقاومة الوطنية اللبنانية. ثم ما لبثت صور الخميني أن ظهرت على الجدران والأعمدة، وتكاثرت، فكان ذلك مؤشراً على دخول عنصر جديد في معادلة المقاومة الوطنية اللبنانية، للاحتلال الإسرائيلي.

لقد شكلت السياسة الإسرائيلية في جنوب لبنان حافزاً قوياً أمام تجمع الراديكاليين تحت عنوان عريض هو مواجهة الاحتلال الإسرائيلي . ويمكن القول أن نشأة هذه المقاومة الإسلامية المسلحة، كانت بمنزلة المولدة الحقيقية لحزب الله في لبنان، باعتباره حزباً يضم كافة المجموعات الشيعية الراديكالية التي ترى في الثورة الإسلامية الإيرانية نموذجاً لها، وفي الإمام الخميني قائداً لها. وبتعبير آخر، خرج حزب الله من رحم هذه المقاومة الإسلامية الشيعية المسلحة، المتكونة من حركة "أمل" الإسلامية، وحزب الدعوة الإسلامية في لبنان (الذي حل نفسه واندمج في حزب الله، في حين أن حزب الدعوة الأم في العراق، رفض مثل هذه الدعوة)، واتحاد الطلبة المسلمين، واللجان الإسلامية، إضافة إلى المؤمنين ببساطة، أن المقاومة الإسلامية هي الجواب.

وكانت قيادات هذا الفصيل متكونة من رجال الدين الشبان في عشريناتهم أو ثلاثيناتهم، كالشيخ صبحي الطفيلي ٣٩ سنة، الذي يعتبر من صقور حزب الله، والشيخ عباس الموسوي ٣٧، مدير المدرسة الدينية في بعلبك والمسؤول عن الشؤون العسكرية والأمن الداخلي، والشيخ إبراهيم الأمين ٣٢ سنة، سليل عائلة هامة من رجال الدين في الجنوب والشيخ حسن نصر الله ٢٨ سنة الذي كان يلعب دور صلة الوصل بـإيران وبقواها في لبنان. يقول مصدر في حزب الله، أن البعض حاول أن يفسر عمل الحزب بأنه يسعى إلى إقامة جمهورية إسلامية، ونتحدى أي كان تقديم وإثبات يفيد بأننا نريد

بناء جمهورية إسلامية، لكن هذا لا يعني أنه يحرم على أي إنسان من التطلع إلى هدف يرسمه، علماً أن الإسلام هو نظام حياة قائم على أساس فكر شمولي صحيح أنه مستمد من الغيب لكنه واقعي ولا يؤخذ علينا هذا الطموح ولا ننسى الدعوات المتطرفة والتي لم تكن منصفة، وجاءت نتيجة للأجواء المشحونة بالطائفية التي عاشها اللبنانيون منذ بداية الحرب، وهذه الدعوات غلب عليها الطابع الديني. ويضيف هذا المصدر بأن اللغة الطائفية موجودة بين أركان أهل الحكم اللبناني بشكل واضح وصريح والدليل على ذلك ما يقوم به كل مسؤول للحصول على حصة من الطائفية لمصلحة طائفته، في حين تكون حصته هو وليس الطائفة المزعومة .

إن نشأة حزب الله دينية، إلا أنه يلح على أنه ضد الطائفية. وأن أهدافه منذ انطلاقه هي مقاومة الاحتلال الصهيوني، وليس هناك ما يضر إذا ما كان عمل حزب الله دينياً ويكرس قيماً معينة. فحزب الله يهدف إلى الاتفاق مع كل من يعتبر إسرائيل عدواً لهذا البلد ومن يبغي المقاومة لتحرير البلد من الاحتلال، كما أنه يؤمن بأن الاستعمار هو الذي يغذي النعرات الطائفية والطموحات الضيقة، فيشجع المسيحي على بناء دولة مسيحية تشكل خطراً على الإسلام وبالعكس. أيضاً وفي الوقت عينه يهدف حزب الله إلى تعايش سلمي يدافع عنه، ما بين الأديان والطوائف .

وفي مستهل العمل الإسلامي الإيراني في لبنان، "وبعد أمر الإمام الخميني بحل حزب الدعوة في البلاد العربية، والانفصال العملي في العمل عن حركة "أمل"، طلب الإمام الخميني من المسؤولين الإيرانيين، أن يطلعوه شخصياً على تحركات العمل الإسلامي في لبنان لبعض التوجيهات بشأنه، وكلف مجلس الدفاع الأعلى بنقل أوامره وتوجيهاته إلى حزب الله" في لبنان. ويضم مجلس الدفاع الأعلى، رئيس الجمهورية الإيرانية السيد علي خامنئي، ورئيس الشورى الشيخ أكبر هاشمي رفسنجاني، ورئيس حرس الثورة السيد محسن وفائي، وهم يتناوبون شخصياً على الاهتمام بحزب الله في لبنان وعمله .

ونظراً للرأي الثابت عند الإمام الخميني بأن الأحزاب على الساحة الإسلامية موروثة من الأفكار الغربية، ويجب حلها والاستعاضة عنها بـ"حزب الله" الذي يجمع كل الأمة الإسلامية التي تتطلع إلى "ولي الفقيه" كقائد لها على حد فهمه، فقد تكونت صورة واضحة عن كيفية تنظيم هذا الحزب هم كل الأمة الإسلامية في العالم الذين يأتمرون بأوامر هذا الفقيه ويقلدونه في الصلاة والحج والزكاة وكل الأمور الدينية والسياسية. أما الكوادر التي تربط عادة القيادة بالجماهير، فهم في "حزب الله" العلماء الذين يعينهم "ولي الفقيه" لهذه الغاية، (وحسب هذا التنظيم فإن قادة حزب الله في لبنان معينون من قبل الإمام الخميني)(٩١) .

البنية التنظيمية لحزب الله

كان حزب الله منظمة سرية تعمل تحت الأرض، وكانت قيادتها تعين من قبل آية الله الخميني شخصياً، وسميت في البداية بـ"مجلس الشورى"، الذي كان مهتماً بتنظيم وقيادة أعمال المقاومة الإسلامية، والتنسيق بين مجموعاتها. ويتألف مجلس الشورى من ١٢ شخصاً أكثرهم من رجال الدين أما الأعضاء الآخرون فعسكريون. وفي البداية كانوا ٧ أشخاص ثم ٩ والآن أصبحوا ١٢. والقرارات تتخذ بالأكثرية إذا أخفق الإجماع، وإلا يرفع القرار إلى الإمام الخميني. وتم تقسيم الساحة اللبنانية إلى ثلاثة أقاليم :

١- إقليم بيروت والضاحية الجنوبية .

٢- إقليم البقاع .

٣- إقليم الجنوب .

ولكل من هذه الأقاليم مجلس شورى فرعي يرتبط بمجلس الشورى الأعلى بأحد أعضائه، يضم مجلس الشورى الأعلى سبع لجان موزعة على الشكل الآتي: لجنة فكرية، لجنة مالية، لجنة سياسية، لجنة إعلامية، لجنة عسكرية، لجنة اجتماعية، لجنة قضائية . وهذه اللجان، كما هي موجودة في مجلس الشورى الأعلى موجودة في

المجالس الفرعية، وتصدر اللجنة الفكرية في مجلس الشورى الأعلى نشرة شهرية تسمى "السبيل"، وهي تدرس في الحلقات الحزبية وتتضمن أفكاراً إسلامية وأحداثاً تاريخية، وتحليلاً سياسياً . ولقد تأخر الاعتماد الرسمي لتسمية "حزب الله الثورة الإسلامية في لبنان" حتى أيار/ مايو ١٩٨٤، حيث أنشئ مكتب سياسي للحزب، وتقرر إصدار صحيفة أسبوعية هي العهد .

كما أن حزب الله وجد في الساحة السياسية والنضالية مدة طويلة قبل أن يعلن رسمياً عن اسمه، واستفاد من أخطاء الحركات التي كانت قائمة آنذاك، وبذل أعضاؤه جهداً كبيراً في استقطاب أعضاء تلك الحركات إلى أن أصبحت كلها باستثناء حركة "أمل" تعمل تحت لواء الحركة الجديدة التي أعلنت رسمياً في شباط/ فبراير ١٩٨٥ في الرسالة المفتوحة "للمستضعفين"، التي شكلت ما يشبه ميثاق الحزب .

كان حزب الله مهتماً بتصدير ثورة إيران الإسلامية، باعتباره حالة متفرعة عنها وكان الحزب لسنوات عدة بعد تأسيسه يرفض اعتبار نفسه حزباً بالمعنى الضيق للحزب، بل كان يعتبر الأمة بكاملها إطاراً للحزب إذ لا يعتمد على عضوية معينة لأنه يعتبر بابه مفتوحاً لكل الشيعة، وحتى لغيرهم من المسلمين إذا اختاروا العمل بمبادئ الحزب. من هنا أطلق شعار "أمة حزب الله" و لم تمض سنوات حتى تخلى الحزب عن هذا الشعار لاستحالة تجسيده في لبنان بعد أن تحول الحزب تدريجياً إلى حزب سياسي/ عسكري ذي هيئة تنظيمية معقدة. وتعود إشكالية التوصيف عند حزب الله إلى رغبته في التماثل مع التوصيف القرآني لحزب الله ﴿ ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾(سورة المائدة). "وذلك لأن الآية القرآنية شاملة لكل المؤمنين الذين يلتزمون بولاية الله ورسوله والمؤمنين، ولا يمكن لأحد أن يدعي احتكاره لهذه الصفة وتقييدها في حزب واتجاه مهما علا شأنه وسمت أفكاره وكثر أنصاره، لأن الآخرين خارج الحزب سيظهرون كأنهم ليسوا "حزب الله" القرآني[٩٢] .

هوية حزب الله :

تعتبر الرسالة المفتوحة للمستضعفين التي أعلن فيها حزب الله رؤيتـــه الفكريـــة وأهدافه السياسية بمنزلة الميثاق التأسيسي الذي يوضح طبيعةالحزب، والذي بات ينـــادي باعتبار أي اعتداء على أي مسلم في أي منطقة من العالم اعتداء على الأمة الإســـلامية جمعاء، وبالتالي ضرورة أن يهب المسلمون قاطبة للجهاد واعتبر الغرب "عالم توسيعي همه محاربة الإسلام والمسلمين". وكان حزب الله قد عقد بمناسبة الذكـــرى الســـنوية الأولى لاستشهاد الشيخ راغب حرب (١٦ شباط ١٩٨٥) لقاءاً شعبياً حاشداً، حضره عدد من العلماء وفي مقدمتهم السيد عباس الموسوي والشيخ صلاح الدين أرقه دان والشيخ علـــي كريم والشيخ علي سنان والشيخ محمد المقداد والشيخ يوسف سبيتي والشيخ زهير كنـــج والشيخ رضا مهدي والشيخ نعيم قاسم والشيخ غازي حنينه والشيخ حسين درويـــش والشيخ حسين غبريس والشيخ خضر ماجد والشيخ أيمن حمدر والشيخ علي خـــازم ... إلخ . وفي هذا الاجتماع الحاشد تلا السيد إبراهيم الأمين الرسالة المفتوحة، وهي عبـــارة عن كراس يقع في ٤٨ صفحة يبدأ بإهداء الرسالة إلى الشيخ الشهيد راغب حرب وجاء فيها تحت عنوان "من نحن وما هي هويتنا"، إننا أبناء أمة حزب الله، التي نصر الله طليعتها في إيران، وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم نلتزم بـــأوامر قيـــادة واحدة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه، الجامع للشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمـــام المسدد آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله. وعلى هذا الأساس فنحـــن في لبنان لسنا حزباً تنظيمياً مغلقاً، ولسنا إطاراً سياسياً ضيقاً، بل نحن أمـــة ترتبـــط مـــع المسلمين في كافة أنحاء العالم برباط عقائدي وسياسي متين هو الإسلام، الذي أكمل الله رسالته على يد خاتم أنبيائه محمد .

"ومن هنا فإن ما يصيب المسلمين في أفغانستان أو العراق أو الفلبين أو غيرها إنمـا يصيب جسم أمتنا الإسلامية التي نحن جزء لا يتجزأ منها، ونتحرك لمواجهته انطلاقاً مـــن

واجب شرعي أساساً، وفي ضوء تصور سياسي عام تقرره ولاية الفقيه القائد" . "أما ثقافتنا فمنابعها الأساسية، القرآن الكريم والسنة المعصومة والأحكام والفتاوى الصادرة عن الفقيه مرجع التقليد عندنا وهي واضحة غير معقدة وميسرة للجميع دون استثناء" . "أما قدرتنا العسكرية فلا يتخيلن أحد حجمها، إذ ليس لدينا جهاز عسكري منفصل عن بقية أطراف جسمنا، بل إن كل واحد منا هو جندي مقاتل، حين يدعو داعي الجهاد، وكل واحد منا يتولى مهمته في المعركة وفقاً لتكليفه الشرعي، في إطار العمل بولاية الفقيه القائد" .

١- الموقف من الولايات المتحدة وإسرائيل :

هاجمت الرسالة "دول العالم المستكبر الظالم في الشرق والغرب" وقالت: "لقد حاولت أمريكا عبر عملائها المحليين، أن توحي للناس بأن من قضى على غطرستها في لبنان، وأخرجها ذليلة خائبة وسحق مؤامراتها على المستضعفين في هذه البلاد، هم ليسوا إلا حفنة من المتعصبين الإرهابيين، الذين لا شأن لهم إلا بتفجير محلات الخمور والقمار وآلات اللهو وغير ذلك" لكن كنا على يقين بأن مثل هذه الإيحاءات لن تخدع أمتنا لأن العالم بأسره يعلم أن من يفكر بمواجهة أميركا والاستكبار العالمي لا يلجأ إلى مثل هذه الأعمال الهامشية التي تشغله بالذيل عن الرأس، إننا متوجهون لمحاربة المنكر من جذوره "وأول جذور المنكر أمريكا، ولن تنفع كل المحاولات لجرنا إلى ممارسات هامشية إذا ما قيست بالمواجهة مع أمريكا".

"إننا نعلن بصراحة ووضوح أننا أمة لا تخاف إلا الله ولا ترضى الظلم والعدوان والمهانة ... وإن أمريكا وحلفاءها من دول حلف شمال الأطلسي، والكيان الصهيوني الغاصب لأرض فلسطين الإسلامية المقدسة، كل هؤلاء قد مارسوا ويمارسون العدوان علينا باستمرار ويعملون على إذلالنا باستمرار. ولذا فإننا في حالة تأهب مستمر ومتصاعد من أجل رد العدوان والدفاع عن الدين والوجود والكرامة. لقد هاجموا بلادنا

ودمروا قرانا وذبحوا أطفالنا وهتكوا حرماتنا وسلطوا على رقابنا جلادين مجرمين ارتكبوا مجازر رهيبة بحق أمتنا، ولا يزالون يدعمون هؤلاء الجزارين حلفاء إسرائيل، ويمنعوننا من تقرير مصيرنا بمحض اختيارنا". "لقد ذبح الإسرائيليون والكتائبيون عدة آلاف من أبنائنا وأطفالنا ونسائنا في صبرا وشاتيلا خلال ليلة واحدة، فلم يصدر عن أية منظمة أو هيئة دولية أي استنكار أو شجب عملي لهذه المجزرة البشعة التي ارتكبت بتنسيق مع القوات الأطلسية التي غادرت قبل أيام بل ساعات، المخيمات التي قبل المنهزمون أن يضعوها تحت حماية الذئب استجابة لمناورة الثعلب الأميركي فيليب حبيب"(٩٣).

٢- المواجهة :

أكدت الرسالة أن لا خيار إلا بمواجهة العدوان بالتضحيات، وإن التنسيق الصهيوني-الكتائبي مستمر وأضافت: مئة ألف ضحية هو العدد التقريبي لجرائم أميركا وإسرائيل والكتائب فينا.

- تهجير لنصف مليون مسلم تقريباً وتدمير شبه كامل لأحيائهم في النبعة وبرج حمود والدكوانة وتل الزعتر وسبينة وحي الغوارنة وبلاد جبيل.

- احتلال صهيوني استمر في اغتصابه لأراضي المسلمين حتى وصل إلى احتلال أكثر من ثلث مساحة لبنان بتنسيق مسبق واتفاق كامل مع الكتائبيين الذين استنكروا محاولات التصدي للقوات الغازية ... وشاركوا في تنفيذ بعض خطط إسرائيل ليكملوا مشروعها ويعطوها ما تريد ثمناً لإيصالهم إلى رئاسة الحكم".

"وهكذا كان، فلقد وصل الجزار بشير الجميّل إلى سدة الرئاسة مستعيناً بإسرائيل وبالنفطيين العرب وبالزعماء المستزلمين للكتائب من نواب المسلمين. وإثر محاولة متقنة لتجميل صورته البشعة في إطار عمليات سميت بـ"لجنة الإنقاذ" و لم تكن إلا جسراً أمريكياً-إسرائيلياً عبر عليه الكتائبيون باتجاه التسلط على رقاب المستضعفين. لكن شعبنا

لم يستطع الصبر على هذه المهانة، فأباد أحلام الصهاينة وحلفائهم ... إلا أن أميركا أصرت على حماقتها فأوصلت أمين الجميّل لخلافة أخيه، وكانت إنجازاته: تدمير منازل المهجرين والاعتداء على مساجد المسلمين وإعطاء الأوامر للجيش لقصف أحياء الضاحية المستضعفة على أهلها واستدعاء قوات حلف الأطلسي للاستعانة بهم علينا وتوقيع اتفاقية ١٧ أيار المشؤوم، والذي يجعل من لبنان محمية إسرائيلية ومستعمرة أمريكية .

"ولم يستطع شعبنا أن يتحمل كل هذه الخيانة فقرر مواجهة أئمة الكفر أمريكا وفرنسا وإسرائيل. ونفذ بحقهم أول عقوبة لهم في ١٨ نيسان، ثم في ٢٩ تشرين الأول ١٩٨٣، وكان قد بدأ حرباً حقيقية ضد قوات الاحتلال الإسرائيلي، ارتقى خلالها إلى مستوى تدمير مركزين أساسيين لحكامه العسكريين، وصعد من مقاومته الإسلامية شعبياً وعسكرياً حتى أرغم العدو على اتخاذ قرار بالفرار المرحلي، وهو قرار تضطر إليه إسرائيل لأول مرة في تاريخ ما سمي بالصراع العربي الإسرائيلي. وللحقيقة نعلن أن أبناء أمة حزب الله باتوا الآن يعرفون أعداءهم الأساسيين جيداً في هذه المنطقة: إسرائيل، أميركا فرنسا والكتائب. وهم الآن في حالة مواجهة متصاعدة ضدهم حتى تتحقق الأهداف التالية :

- تخرج إسرائيل نهائياً من لبنان، كمقدمة لإزالتها نهائياً من الوجود، وتحرير القدس الشريف من براثن الاحتلال.
- تخرج أميركا وفرنسا وحلفاؤها نهائياً من لبنان، وينتهي أي نفوذ لأية دولة استعمارية في البلاد.
- يرضخ الكتائبيون للحكم العادل ويحاكموا جميعاً على الجرائم التي ارتكبوها بحق المسلمين والمسيحيين بتشجيع من أميركا وإسرائيل.
- يتاح لجميع أبناء شعبنا أن يقرروا مصيرهم ويختاروا بكامل حريتهم شكل نظام الحكم الذي يريدونه. علماً بأننا لا نخفي التزامنا بحكم الإسلام وندعو الجميع إلى اختيار

النظام الإسلامي، الذي يكفل وحده العدل والكرامة للجميع ويمنع وحده أية محاولة للتسلل الاستعماري إلى بلادنا من جديد".

"هذه هي أهدافنا في لبنان وهؤلاء هم أعداؤنا، أما أصدقاؤنا فهم كل الشعوب المستضعفة في العالم، وهم كل من يحارب أعداؤنا، ويحرص على عدم الإساءة إلينا. أفراداً كانوا أم أحزاباً أو منظمات، وإننا نتوجه إليهم ونخصهم بهذا الخطاب فنقول : أيها المحازبون والمنظمون إينما كنتم في لبنان وأياً كانت أفكاركم. إننا متفقون وإياكم على أهداف كبيرة ومهمة : تتمثل في ضرورة إسقاط الهيمنة الأمريكية على البلاد، وطرد الاحتلال الصهيوني الجاثم على رقاب العباد، وضرب كل محاولات التسلط الكتائبي على شؤون الحكم والإدارة، وإن كنا نختلف في أساليب المواجهة ومستوى المواجهة. فتعالوا نترفع عن التخاصم فيما بيننا على الأمور الصغيرة ونفتح أبواب التنافس واسعة أمام تحقيق الأهداف الكبيرة".

"إننا أمة التزمت برسالة الإسلام وأحبت للمستضعفين والناس كافة أن يتدارسوا هذه الرسالة السماوية لأنها تصلح لتحقيق العدل والسلام والطمأنينة في العالم ... ولذا لا نريد أن يفرض الإسلام على أحد، ونكره أن يفرض الآخرون قناعتهم وأنظمتهم علينا، ولا نريد أن يحكم الإسلام في لبنان بالقوة كما تحكم المارونية السياسية الآن"(٩٤) .

وعلى هذا الأساس فإن الحد الأدنى الذي يمكن أن نقبل به على طريق تحقيق هذا الطموح المكلفين بالسعي لتحقيقه شرعاً هو : إنقاذ لبنان من التبعية للغرب أو للشرق وطرد الاحتلال الصهيوني من أراضيه نهائياً واعتماد نظام يقرره الشعب، بمحض اختياره وحريته". هذه هي رؤيتنا وتصوراتنا عما نريده في لبنان وعلى ضوء هذه الرؤية والتصورات نواجه النظام القائم لاعتبارين أساسيين :

١- لكونه صنيعة الاستكبار العالمي وجزءاً من الخارطة السياسية المعادية للإسلام .

٢- لكونه تركيبة ظالمة في أساسها لا ينفع معها أي إصلاح أو ترقيع بل لا بـــد مـــن تغييرها من جذورها .

٣- الموقف من المعارضة

وجددت الرسالة موقف "حزب الله" من المعارضـــة في الآتي : نعتـــبر أن كـــل معارضة تتحرك ضمن خطوط حمر فرضتها القوى المستكبرة هي معارضة شكلية لا بـــد أن تلتقي في نهاية المطاف مع النظام القائم. وكل معارضة تتحرك ضمن دائرة الحفـــاظ والحرص على الدستور المعمول به حالياً، وتلتزم عدم إجراء أي تغيير أساسي في جـــذور النظام، هي معارضة شكلية أيضاً لا تحقق مصلحة الجماهير المستضعفة. وكذلك فإن كل معارضة تتحرك في المواقع التي يريدها النظام أن تتحرك من خلالها هي معارضة وهميـــة ليست إلا لخدمة النظام. ومن ناحية أخرى، فإن كل طرح للإصلاح السياسي في ضـــوء النظام الطائفي العفن لا يعنينا فيه شيء، تماماً كما لا تعنينا تشكل أية حكومة أو اشتراك أية شخصية في أية وزارة تمثل جزءاً من النظام الظالم .

٤- الموقف من المارونية السياسية

وخاطبت الرسالة المسيحيين في لبنان بالقول : إن السياسة التي ينتهجها زعمـــاء المارونية السياسية من خلال "الجبهة اللبنانية" و"القوات اللبنانية" لا يمكن أن تحقق السلام والاستقرار للمسيحيين في لبنان لأنها سياسة قائمة على العصبية والامتيازات الطائفيـــة والتحالف مع الاستعمار وإسرائيل. ولقد أثبتت المحنة اللبنانية أن الامتيـــازات الطائفيـــة كانت سبباً رئيساً من أسباب الانفجار الكبير الذي قوض البلاد، وأن التحـــالف مـــع أمريكا وفرنسا وإسرائيل لم يجد نفعاً للمسيحيين يوم احتاجوا لدعم هؤلاء، ثم أن الأوان قد آن ليخرج المسيحيون المتعصبون من نفق الولاء الطائفي ومـــن أوهـــام الاستئثار

بالامتيازات على حساب الآخرين وأن يستجيبوا لدعوة السماء فيحتكموا إلى العقل بدل السلاح وإلى القناعة بدل الطائفة .

إن كان كبر عليكم أن يشارككم المسلمون في بعض شؤون الحكم فإنه والله كبر علينا ذلك أيضاً لأنهم يشاركون في حكم ظالم لنا ولكم، وغير قائم على أحكام الدين ولا على أساس الشريعة التي اكتملت بخاتم النبيين .... وإن كنتم تريدون عدلاً فمن أولى من الله بالعدل؟. وهو الذي أنزل من السماء رسالة الإسلام على امتداد بعثات الأنبياء من أجل أن يحكموا بين الناس بالقسط ويأخذوا لكل ذي حق حقه. وإن كان أحد قد ضللكم وعظم لكم الأمور وخوفكم أن ينالكم منا ردود فعل على ما ارتكبه الكتائبيون من جرائم بحقنا فهذا ما لا مبرر لكم فيه أبداً إذ إن المسالمين منكم لا زالوا يعيشون بيننا دون أن يعكر صفوهم أحد . إننا نريد لكم الخير وندعوكم إلى الإسلام لتسعدوا في الدنيا والآخرة. فإن أبيتم فما لنا عليكم من سبيل إلا أن تحفظوا عهودكم مع المسلمين ولا تشاركوا في العدوان عليهم. حرروا أفكاركم من رواسب الطائفية البغيضة، وجردوا عقولكم من أسر التعصب والانغلاق وافتحوا بصائركم على ما ندعوكم إليه من الإسلام ففيه نجاتكم وسعادتكم وخير الدنيا والآخرة .

ودعوتنا هذه نضعها برسم كل المستضعفين من غير المسلمين، أما المنتسبون للإسلام طائفياً فندعوهم للالتزام بالإسلام عملياً والترفع عن العصبيات التي يمقتها الدين .

ورأت الرسالة أن صراع المبادئ بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية انتهى، وتحول إلى صراع مصالح وأن الرأسمالية والشيوعية لم تستطيعا إرساء قواعد المجتمع العادل والمطمئن، وأكدت على ضرورة إزالة إسرائيل من الوجود، وأدانت محاولات إسرائيل ومعاهدة كامب ديفيد ومشاريع فهد، وفاس، وريغان وبريجينف والمشروع الفرنسي-المصري وكل الدول والمنظمات المنحرفة التي تلهث وراء الحلول الاستسلامية .

٥- الموقف من المقاومة الإسلامية

وحيَّت الرسالة "المقاومة الإسلامية" التي فرضت تحولاً تاريخياً وحضارياً جديداً على مجرى الصراع ضد العدو الصهيوني، وشدَّدت على أهمية تواصلها ونموها وتصاعدها، واعتبرت أن التأكيد على إسلاميتها لا يلغي وطنيتها وناشدت المسلمين في كل العالم دعمها ومدها بالعون. وقالت: "نتوقف قليلاً عند الاستعراضات الحكومية التي تبرز في المواسم محاولة أن توهم الناس بمشاركة الحكم في دعم المقاومة ضد الاحتلال لتعلن بوضوح أن الدعم الإعلامي والكلامي بات شعبنا يمجّه ويحتقر أصحابه. أما الدعم المالي للمقاومة فليس ذا قيمة إذا لم يصل إلى أيدي المجاهدين سلاحاً وذخيرة ونفقات قتال وما شابه، وإن شعبنا يرفض سياسة الارتزاق على حساب المقاومة، وسيأتي يوم يحاكم فيه كل الذين تاجروا بدماء الشهداء الأبطال وبنوا لأنفسهم أمجاداً على حساب جروح المجاهدين. ولا يمكننا إلا أن نؤكد بأن سياسة التفاوض مع العدو هي خيانة كبرى للمقاومة التي يدعي النظام دعمها وتأييدها. وإن إصرار الحكم على دخول المفاوضات مع العدو، لم يكن إلا مؤامرة تستهدف الاعتراف بشرعية الاحتلال الصهيوني ومنحه امتيازاً على ما ارتكبه من جرائم بحق المستضعفين في لبنان".

"إن المقاومة الإسلامية التي أعلنت رفضها الالتزام بأية نتيجة تصدر عن المفاوضات، تؤكد على استمرار الجهاد حتى جلاء الصهاينة عن المناطق المحتلة كمقدمة لإزالتهم من الوجود".

وعن دور القوات الدولية في الجنوب، قالت الرسالة: "وإن القوات الدولية التي يسعى الاستكبار العالمي لإحلالها على أراضي المسلمين في المناطق التي ينسحب منها العدو، بحيث تشكل حاجزاً أمنياً يعرقل تحرك المقاومة ويحفظ أمن إسرائيل وقواتها الغازية، هي قوات متواطئة ومرفوضة، وقد نضطر إلى معاملتها كما نعامل قوات الغزو الصهيوني على حد سواء، وليعلم الجميع أن التزامات النظام الكتائبي المفروض أن لا تلزم

بأي شكل من الأشكال مجاهدي المقاومة الإسلامية، وعلى الدول أن تفكر ملياً قبل أن تتورط في المستنقع الذي غرقت فيه إسرائيل"(٩٥).

وهاجمت الرسالة الأنظمة العربية المتهافتة على الصلح مع إسرائيل، ودعت الشعوب إلى توحيد صفوفها ورسم أهدافها والنهوض لكسر القيد الذي يطوق إرادها، وإقامة جبهة عالمية للمستضعفين يكون الإسلام فكرها المقاوم، وأكدت على أهمية الوحدة الإسلامية، وركزت على دور علماء الدين ومسؤوليتهم في قيادة الأمة نحو الإسلام .

وختمت الرسالة بالحديث عن دور المنظمات والهيئات الدولية، "ورأت أنها ليست منبراً للأمم المستضعفة وعديمة الفعالية، وإن الضمير العالمي لا يتحرك إلا بناء لإرادة ومصالح قوى الاستكبار". وقالت: "هذه هي تصوراتنا وأهدافنا وهذه هي القواعد التي تحكم مسيرتنا، فمن قبلنا بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن رد علينا نصبر حتى يحكم الله بيننا وبين القوم الظالمين".

حزب الله والموقف من الكيان اللبناني :

١- المساجد كإطار اجتماعي لحزب الله:

شكل سكان ضواحي بيروت الجنوبية وهم من أهالي الجنوب اللبناني المعدمين الحصن الاجتماعي، الذي استطاع حزب الله من خلاله استقطاب أنصاره. وعملت كوادر حزب الله التي كانت منغرسة في صفوف الحركة الشيعية الجماهيرية التي أنشأها ورعاها الإمام موسى الصدر، على جعل المساجد أو أماكن العبادة العامة، النادي الحسيني نواة لاجتماعها من أجل الدعوة إلى أفكار الحزب وخطه السياسي التنظيمي. وبذلك أصبحت المساجد معاقل إسلامية أو أرضاً "محررة"، أو قاعدة مقاومة أو بمترلة الأرض المحررة على غرار جامع الغبيري الذي تحول إلى جامع الإمام المهدي، ومسجد الإمام الرضا وحسينية روضة الشهيدين. "وتنيط الحركة الإسلامية الخمينية بالمسجد أمر التمثيل على اتحاد المسلمين الرساليين (الشيعة الخمينيين) بعضهم ببعض، وعلى اتحادهم

كلهم بالإسلام الذي يقوم عليه إمام المسجد، وعالم الدين، الفقيه والمقلد قائد الأمة وعالمها وإمامها. وقد رأينا الانتقال المتدرج من المسجد الذي يحمل اسم العائلة، إلى المسجد الذي يحمل اسم المحلة، إلى التطور الذي يتصل فيه المسجد، إسماً وكنية، بالإمام المهدي المنتظر، الذي تفترض الفرقة الخمينية أن إمامها نائبه، ومن يقوم مكانه في انتظار فرجه العاجل.

وهذا المسجد هو على شاكلة رؤية الخمينيين لأنفسهم ولاجتماعهم فهم "الغرباء"، على ما تقول لطمة: يا محمد يا علي. وهم المهجرون، والنازحون قسراً، والأقليات العائلية، والنازلون في أطراف الضواحي أو في ثنايا سكن قديم قطعت أوصاله، وهم المبتدئون سكناً وإقامة حيث لم يسبقهم إلا أناس مثلهم، وهم الأحداث والفتيان والشباب الذين قلما قيّضت لهم حال أهلهم المتأخري الهجرة أن ينجزوا تعليماً أو عملاً. ولهذه الأسباب والظروف كلها يطلب هؤلاء إلى المسجد أن يقوم منهم مقام الجامع والدامج، ومقام صانع علائقهم على وجه جديد يتعرفون فيه مهمة المجتمع الإسلامي العامل بالحكم الشرعي، والمتمثل أوامره ونواهيه.

وإذ تفتح نشرة "حزب الله" باباً في عددها الثالث وتسميه "مسجديات"، تقدم له بكلمات تصف المسجد بـ« الخلية الأساسية في تكوين المجتمع الإسلامي، وبـ"أصل المدرسة"، و"مكان اتخاذ قرارات السلم والحرب"، وهو بيت الله الذي تنتظم فيه شؤون الجماعات الإسلامية »(٩٦) . يكون إمام المسجد أخاً مجاهداً، يجمع ما بين الديني والسياسي والحقوقي. طالما أن وظيفته تكمن في بناء لبنة المشروع الإسلامي كما يراه حزب الله، من خلال صوغ العلاقات الاجتماعية والروابط الأهلية القديمة صوغاً جديداً يدور حول فكرة الإسلام. ويذهب حملة "المشروع الإسلامي" إلى كل ظاهر سياسي قد يعلق بمشروعهم، وقد يحمل من ينظر إليه من خارجه على تهمته بالتبعية لإيران أو بالولاء لنظام حكم أو جماعة من الناس: « إن تصدير الثورة لا يعني تسلط النظام الإيراني على

شعوب منطقة الشرق الأوسط، وإنما المفروض أن تعيش المنطقة الإسلام من جديد، فيكون المتسلط على هذه الشعوب الإسلام، وليس الإنسان ...، على هذا الأساس نحن نعمل في لبنان من خلال المسؤولية الشرعية، ومن خلال القناعة السياسية أيضاً، حتى يصبح لبنان جزءاً من مشروع الأمة في منطقة الشرق الأوسط، ولا نعتقد أنه من الطبيعي أن يكون في لبنان دولة إسلامية، خارج مشروع الأمة ... »[٩٧].

نزع حزب الله إلى الاضطلاع بالحاجات التي تركها فراغ الدولة، وإدارتها، وتقطيع أوصال السوق، لجهة جعل المساجد عبارة عن مجتمع أهلي، ومثال لتوسيط الحياة العامة، والقيام منها مقام الدولة المركزية، وإبداء الرأي في كل أوجه الاجتماع. لذا أناط حزب الله بأماكن العبادة من المساجد الحسينية، أمور التعليم وفقه الدين، والحكومة (أي التحكيم) في الخلافات، والقضاء في المنازعات الشخصية والمالية والعائلية، وتوزيع الزكاة والصدقة والتعزية والاجتماعات السياسية والعسكرية.

أسهم حزب الله في إنشاء مجتمع يقوم من المجتمع اللبناني القائم محل النقيض، وله بناؤه الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي، ويتكون من هؤلاء المهاجرين والمهجَّرين الذين نزحوا من الريف (من قرى وبلدات شرق لبنان أو جنوبه، أو كانت أحياء وأجزاء من مدنه في الوسط) إلى المدينة، والذين اقتلعوا من مناشئهم المختلفة، ليشكلوا مجتمعاً طرفياً بقيادة حزب الله، الذي أراد لمجتمع الأطراف هذا أن يكون مرشداً للمجتمعات اللبنانية الأخرى، بوساطة الدعاوة الإسلامية التي كان يقوم بها علماء الدين الشيعة في المساجد. وقد قال الإمام الخميني في كتابه عن الحكومة الإسلامية حول تشريعه لمكانة الخطب وللمحل الذي يجب أو يولى لها «... كانت الخطب قد تصل في أبحاثها وتأثيرها إلى إعداد الناس للقتال بكل شجاعة وبأس، وقد يؤدي إلى انطلاقهم إلى جبهات القتال من باحات المساجد والجوامع من دون أن يأخذهم في ذلك خوف من فقر أو مرض أو موت أو ضياع ... انظروا في خطب أمير المؤمنين عليه السلام لتعرفوا أنها

كانت تسوق المسلمين إلى ميادين الجهاد، وتحمل الناس على العداء، وتضع أنجع الحلول لمشاكل الناس في الحياة»[٩٨] .

كان حزب الله يعتبر النظام اللبناني «صيغة الاستكبار العالمي، وجزءاً من الخارطة السياسية المعادية للإسلام ... تركيبة ظالمة في أساسها، لا ينفع معها أي إصلاح أو ترقيع، بل لا بد من تغييرها من جذورها». وهو كان يدعو إلى اعتماد نظام متحرر من التبعية للغرب، يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته، ويطمح أن يعتمد النظام الإسلامي في لبنان على قاعدة الاختيار الحر للشعب. من هنا ووفق تلك الرؤية، اعتبر الحزب أن ضرباته للوحدات المتعددة الجنسيات الأوروبية والأميركية وللوحدات الإسرائيلية يصب في أسس تقويض الكيان اللبناني بوصفه صيغة "استكبار"، وقد وجدت عمليات حزب الله دعمها ثابتاً ومكيناً من الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي كانت وراء خطة استعادة الضواحي الجنوبية في بيروت وانتزاعها من الجيش اللبناني. « ومثل هذه الاستعادة ما كان لها أن تتوطد وتتمكن لولا حمل القوات المتعددة الجنسية، وعلى رأسها القوات الأمريكية، على التخلي عن مهمتها المعترضة. لذا حل هذا العمل، أي حمل القوات المتعددة الجنسية على ترك لبنان، مكانة رفيعة في تاريخ الإسلاميين المقدس، واضطلع بدور كبير في رسم نهجهم وطريقتهم. فإقدام رجلين (أو أكثر) على مهاجمة بناءين مكتظين بالجنود الأمريكيين والفرنسيين صبيحة ١٩٨٣/١٠/٢٣، وسقوط ثلاثمائة قتيل ونيف من جراء هذا الهجوم، وانقلاب القوات المتعددة الجنسية إلى موقف الدفاع، وإقلاعها عن حماية الدولة اللبنانية قبيل انسحابها، كل هذه جاءت مصدقة في الظاهر لمذهب مرشد الثورة الإيرانية الأول »[٩٩] .

لقد توسل حزب الله القوة لتدمير ما يسميه بالنظام الفئوي اللبناني وكل مؤسساته "الغربية"، ورفَعَ شعار الحسم وتخطي "الخطوط الحمر" لا سيما إثر نجاح عملياته وتواترها ضد القوات الإسرائيلية، وفي أجواء الانتصارات التي حققتها القوات الإيرانية في

الحرب العراقية-الإيرانية عام ١٩٨٢، والتي كانت تعد بإسقاط النظام العراقي ومتابعة الزحف نحو القدس، حيث خطب السيد حسن نصر الله قائلاً : « يجب أن نعمل على إنضاج الممارسة للحالة الجهادية، فعندما يصبح في لبنان مليونا جائع، فإن تكليفنا لا يكون بتأمين الخبز، بل بتوفير الحالة الجهادية حتى تحمل الأمة السيف في وجه كل القيادات السياسية »[١٠٠].

وخطب الشيخ زهير كنج فقال : « إذا حرّرنا الجنوب نحكم لبنان وما دون ذلك كذب وخداع »[١٠١].

٢- حزب الله وجهاد التحرير

لقد استفاد حزب الله مثله في ذلك مثل باقي الحركات الإسلامية الراديكالية من عجز وقصور الحركات القومية العربية والماركسية اليسارية في الميادين السياسية والفكرية. واتخذ حزب الله بشكلٍ قوي وواضح من نفسه شكل البديل الإسلامي على أساس ولاية الفقيه، حيث تجدر الإشارة هنا إلى أن حزب الله يعتبر أوامر الخميني (وخامنئي من بعده) ونواهيه ملزمة له لأنه في نظره "الولي الفقيه" الذي يجب طاعته في عصر غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإثني عشرية، لأن "للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة"[١٠٢]. وارتبط هجوم حزب الله السياسي والإيديولوجي ببناء قوة منظمة ومسلحة مستعدة للمواجهات العسكرية، لا سيما من خلال حركة المقاومة اللبنانية، وما أظهرته هذه الحركة كحركة جهادية مؤمنة بالتحرير، ومنفتحة على القضايا الوطنية والقومية التحررية العربية، ولا سيما في مواجهة اتفاقات التسوية، وفي التصدي لإسرائيل .

في محاضرة ألقاها السيد حسن نصر الله (الأمين العام الحالي لحزب الله) بمقر الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، وعنوانها التعبئة الثورية في عملية التغيير بتاريخ ٢٧ كانون

الثاني ١٩٨٦، لخص بثماني نقاط مسألة "إنضاج الممارسة الجهادية"، لجهة « وجود لائحة طويلة بأسماء المجاهدين الذين ينتظرون للقيام بعمليات استشهادية ضد أعداء الرسالة والأمة في لبنان وخارجه » ومنها « العمليات الجهادية ضد المارينز والإسرائيليين التي قام بها المؤمنون »»، ومنها « الدفاع عن حركة التغيير، عن قيادتها وأشخاصها ورموزها وإمكاناتها المادية »[١٠٣]. وفي مقابلة السرد إلى هذه الحوادث والوقائع والرغبات، يعود المحاضر مرة واحدة إلى ابتداء "حالة الجهاد عند رسول الله منذ أول يوم قام فيه بتبليغ الناس حين قال: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا"

خلص الإسلاميون إذن من تجربتهم اللبنانية إلى أن "التعبئة الثورية" أو "الحالة الثورية" أو "الحالة الجهادية"، أو "الذهنية الثورية"، التي تشمل "نمط التفكير" وتعني "طريقة تفكير معينة (...) من شخصية متكاملة"، تقوم بدورين : مادي منظور، ومعنى غير منظور، أما "خصوصيات" الدور المادي فأربع :

١- الدور الجهادي يجب أن يؤدي إلى حالة الدفاع عن حركة التغيير وعن قيادتها وأشخاصها ورموزها وإمكاناتها المادية .

٢- العمل على ضرب موقع القوة في حركة العدو وإسقاط الأدوات التي يستعملها في إذلال الأمة .

٣- اختراق الحواجز التي تتكون بين الفئات المغيرة وجماهير الأمة .

٤- المحافظة على إنجازات العمل الثوري التي تحققها حالة التغيير .

و"نقاط ارتكاز" الدور المعنوي التي "تتحقق من خلال قوة الثورة وصلابتها"، هي أربعة بدورها :

١- تلازم العمل الجهادي مع قوة الارتقاء الإيماني، ومصداق ذلك هو وجود لائحة طويلة بأسماء المجاهدين (...) .

٢- الحالة الجهادية مصداقية للطرح الثوري، وللحلول الجذرية لهذه الأمة، كالعمليات الجهادية ضد المارينز (...) .

٣- الحالة الجهادية تجعل الطرح الثوري أمراً واقعياً وليس حلماً "إن أمريكا عاجزة عن تنفيذ أي عمل ضد الحالة الإسلامية الجهادية التي أرغمتها على التوسل لحفظ معنوياتها أمام العالم تحت قبضات المجاهدين في لبنان" .

٤- الحالة الجهادية تفتح آفاقاً أمام القائد والأمة والعاملين كي تصبح الأمة ترى بعين الله وتمشي برعايته .

تنبع الشخصية المتكاملة الجهادية المؤمنة بالشهادة من تراث الإيديولوجيا الشيعية الكلاسيكية التي ترى أن النص الإلهي النبوي هو المرجعية الحقيقية في تعيين الإمام، فالله الذي يقول لرسوله وعبده: "أنت نوري في عبادي"، فيجعل الرسول منه، أي من بعض نوره، يكتب أسماء أوصياء الرسول وحلفائه و"أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم مهدي (أمته)" على ساق العرش، حيث استوى الرحمن[١٠٤]. وبين الله عند الشيعة، وبين أهل البيت عترة الرسول من ابنته الزهراء، ألفة كتلك التي بين الأرحام فينقل محدث عن أحد الصحابة، عبد الله بن جابر الأنصاري[١٠٥]، أنه قرأ لوحاً مكتوباً بنور أخضر آهداه الله رسوله يوم ولادته الحسن، فأعطاه الرسول فاطمة "لتيسُرَّها" وفي اللوح "هذا كتاب من الله العزيز الحكيم لمحمد نوره وسفيره (..) نزل به الروح الأمين من عند رب العالمين".

إن الخط الإسلامي الجهادي الذي انساق فيه حزب الله كان منسجماً مع "المشروع الإسلامي" التي كانت الثورة الإيرانية تضطلع بتحقيقه في منطقة الشرق الأوسط، حيث يقول السيد إبراهيم الأمين في مقابلة مع مجلة الشراع الأسبوعية "نريد لبنان جزء من الدولة الإسلامية وليس كياناً إسلامياً منفصلاً" ويضيف ".. وعلى هذا الأساس نحن نعمل في لبنان من خلال المسؤولية الشرعية، ومن خلال القناعة السياسية

أيضاً، حتى يصبح لبنان جزءاً من مشروع الأمة في منطقة الشرق الأوسط ولا نعتقد أنه من الطبيعي أن يكون في لبنان دولة إسلامية خارج مشروع الأمة"[١٠٦].

فالخط الإسلامي الجهادي ينسجم أيضاً مع رؤية الإمام الخميني لتحرير القدس المسلمة، أولى القبلتين وثالث الحرمين، بقوله إن "الطريق إلى القدس يمر عبر كربلاء (..) والطريق إلى لبنان وهو بدوره الطريق إلى القدس يمر عبر العراق". فالإسلام الجهادي هو الراية التي ترفع فوق الدول الوطنية والحركات الإسلامية، من أجل تحرير فلسطين، وتوحيد الأمة الإسلامية وتغيير الأنظمة القائمة غير الإسلامية .

ودأب الإمام الخميني أيضاً على تأكيد الخطر العظيم الذي يهدد الإسلام والبلدان الإسلامية بسبب وجود "إسرائيل"، وطالما ردد إن إسرائيل خطر يهدد أساس الإسلام، وعلى الحكومات الإسلامية خصوصاً والمسلمين عموماً أن يتخلصوا من جرثومة الفساد هذه بأي نحو ممكن[١٠٧]. وعلى هذا إن واجب كل فرد من المسلمين في أقصى نقاط العالم الإسلامي هو واجب الشعب الفلسطيني نفسه[١٠٨]. ويؤكد الإمام الخميني أن الحل الإسلامي الديني هو الوحيد الكفيل بتحرير فلسطين والأراضي الإسلامية، وأن الأيادي المتوضئة هي وحدها القادرة على الجهاد. وقد أعطت الثورة الإسلامية في إيران وزعماء الشيعة، وحزب الله الأولوية الكاملة للقتال ضد الكيان الصهيوني ولتحرير الأراضي المحتلة. وهم يؤكدون دائماً ضرورة تعبئة جميع القوى الوطنية والإسلامية داخل فلسطين المحتلة، وخارجها وتوظيف جميع الطاقات لاستئصال "الغدة السرطانية" (وهو المصطلح الذي ذأب الإمام الخميني ورجال الجمهورية الإسلامية الإيرانية على وصف إسرائيل به) دون تضييع الوقت .

ويجد قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني أن الصهاينة ليسوا (أهل دين) ولا (أهل ذمة) خلافاً لليهود. ويقول الإمام الخميني في لقائه ببعض اليهود الإيرانيين: إننا نميز بين المجتمع اليهودي والصهيونية والصهاينة: إنهم ليسوا من أهل الدين لقد كانت الثورة على

المستكبرين رسالة النبي موسى (عليه السلام)، وهذا أمر مختلف تماماً عما هو عليه هـؤلاء الصهاينة السيئوا الذكر، فهم مرتبطون بالمستكبرين، وهم جواسيس وعملاء لهم، ويعملون ضد المستضعفين، أي على عكس تعاليم النبي موسى الذي كان من عامة الناس، وجمع الناس من حوله وثار على فرعون والسلطة الفرعونية. لقد ثار هؤلاء المستضعفون على المستكبرين ليجردوهم من استكبارهم، خلافاً لسيرة هؤلاء الصهاينة المرتبطين بالمستكبرين ويعملون ضد المستضعفين .

إننا نعلم أن شأن المجتمع اليهودي غير شأن هؤلاء، ونحن نقف ضدهم، لأنهم ضد جميع الأديان. إنهم ليسوا يهوداً، إنهم أناس سياسيون يستغلون اسم اليهودية، واليهود يبغضونهم، وعلى جميع الناس أن يبغضوهم صحيفة النور(ص ١٦٤ - ١٦٥). وفي موضع آخر يرد على سؤال مراسل الإذاعة والتلفزيون الألماني عن مصير اليهود إذ انتصر الفلسطينيون وانهزمت إسرائيل، فيقول "اليهود غير الصهاينة، إذا انتصر المسلمون على الصهاينة، فسيكون مصير هؤلاء كمصير الشاه المقبور، ولن يمس اليهود بسوء، بل سيكونون شعباً كسائر الشعوب"(صحيفة النور ج١٠، ص ١٧٠).

ويرى حزب الله في الكيان الصهيوني كياناً غاصباً لأرض فلسطين الأرض العربية الإسلامية، والقائم على حساب تشريد شعب عربي مسلم هو الشعب الفلسطيني، و"الغدة السرطانية" المغروسة في قلب العالم الإسلامي، كقاعدة للاستعمار الأمريكي الجديد تحمي مصالحه فيه .

وانطلاقاً من هذه الرؤية الإسلامية انتهج حزب الله خطاً سياسياً وإيديولوجياً يقوم على عدم جواز الاعتراف بإسرائيل أو التفاوض أو الصلح معها أو التنازل عن أي حق من حقوق المسلمين له من جهة، ووجوب قتاله وإخراج اليهود المحتلين من فلسطين وسائر الأراضي العربية المحتلة وإعادة الشعب الفلسطيني إليها من جهة أخرى. وجاءت أقوال الإمام الخميني الملهم الروحي لحزب الله، بأن القضية الفلسطينية والموقف من

الكيان الصهيوني لتعزز هذه الرؤية لدى حزب الله، ولا سيما قوله "يجب إزالة إسرائيل من الوجود" .

٣- التحول من موقف حزب الله والاتجاه نحو "التلبنن":

بما أن المذهبية الشيعية هي الإيديولوجية السياسية السائدة في ممارسة الدولة الإيرانية بعد انتصار الثورة، فإن أحد أعمق الأهداف الأساسية للقيادة الإيرانية يستند إلى الثقة المبالغة بالنفس، لجهة انتهاجها سياسة دولية تقوم على أساس تصدير "الثورة الإسلامية" إلى ربوع الوطن العربي وكل العالم الإسلامي، وبناء امبراطورية إسلامية قوية سواء أكانت واقعية أو محتملة أو لما تتحقق بعد .

إن هذا المفهوم الأساسي النابع من صميم التفكير الإيديولوجي الديني لنظرية ولاية الفقيه، قد رسخ القناعة لدى القيادة الإيرانية بأن الرهان الحقيقي الملائم لتحقيق مخططها الشمولي، يتمثل في التوصل إلى تصدير الثورة في ضوء المجال الذي تراه طبيعياً ومرغوباً من الناحية الطائفية. لهذا السبب كان العراق مفتاح المجال "الحيوي" الإيراني لعدة اعتبارات دينية: تواجد الطائفة الشيعية في الجنوب، والأماكن المقدسة كربلاء والنجف، وأخرى لبنان تتعلق بالجغرافيا السياسية، وبالصراع العربي – الصهيوني .

لقد غدت الثورة الإسلامية في إيران التي كانت بمنزلة ثورة المستضعفين ضد الطغيان السياسي والاستغلال الاقتصادي، في تطور الحركة الإسلامية عامل استقطاب سياسي تقيم الدليل على أن نجاح مشروع الدولة الإسلامية، أمر ممكن. لذلك خرجت الأقلية (وأحياناً الأكثرية) الشيعية في مختلف البلدان العربية والإسلامية إلى مواجهة حكوماتها مدفوعة بمعاناتها وحرمانها من أبسط أنواع الحريات السياسية والاجتماعية، ومتأثرة بالثورة الإسلامية الإيرانية. ومثال ذلك الانتفاضة الشيعية في العراق، وكذلك الحركة القومية للشيعة في البلدان الخليجية العربية، وانتفاضة الشيعة في المحافظات

السعودية الشرقية (خصوصاً في تاسوعاء وعاشوراء عام ١٩٧٩)، والموقف العنيف والغاضب لشيعة الكويت تجاه سياسة الحكومة التي كانت تقدم دعماً قوياً للعراق في حرب الخليج الأولى، وسطوع نجم الشيعة في لبنان، وتبلور مقاومة القهر الصهيوني في ظهور حزب الله، واستعادة الشيعة لكثير من حقوقهم المغتصبة في هذه البلاد وكسبهم لتأييد المستضعفين وتعاطف المسلمين الأحرار في العالم.

غير أن إيران التي عاشت مرحلة الصراع بين منطق الدولة ومنطق الثورة، توقعنت (أي أصبحت واقعية) في نهاية المطاف عندما تغلب منطق الدولة ومراعاة مصالحها القومية العليا على منطق "تصدير الثورة الإسلامية". والحال هذه، انعكست هذه الواقعية على رؤية حزب الله أيضاً عندما اصطدمت بحسابات القوى الإقليمية والدولية. ويذهب محمد رضا جليلي وآني لوران إلى أن إيران أثبتت في لبنان أنها تملك الخصائص اللازمة لإبداء براغماتية ومرونة وتراجع تكتيكي في الخط السياسي. من هنا ليس مستغرباً الكلام عن تحولات في رؤية حزب الله، ومواقفه السياسية، بغية التكيف مع المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية(١٠٩).

إذا كان حزب الله قد ولد عقب الانشقاق الذي حصل في حركة أمل (حسين الموسوي) ببعلبك، و(إبراهيم الأمين) بطهران، وهو الانشقاق الذي أسهم في تقسيم شيعة لبنان إلى حزبين، الأول ويتكون من حركة أمل التي تؤلف بين سياسة الإمام موسى الصدر وبين التحالف مع سوريا، وتعمل في إطار المحافظة على الكيان اللبناني، والثاني حزب الله الذي يؤلف بين استراتيجية الثورة الإسلامية الإيرانية ونظرية ولاية الفقيه وبين السياسات السورية الإقليمية واللبنانية، فإن السيد صادق الموسوي الإيراني الأصل، والجامع للبيانات والآراء المؤيدة لإقامة "جمهورية إسلامية" بلبنان قد ذكّر بالفتوى الخمينية التي نصت على أن "النظام اللبناني غير شرعي ومجرم"، وبالفتوى التي ينعتها من خامنئي في عام ١٩٨٦ والتي قضى بـ"ضرورة تسلم المسلمين الحكم في لبنان كونهم يشكلون أكثرية الشعب"(١١٠).

لقد فرضت الظروف الإقليمية والدولية على جميع فرقاء الصراع الأهلي في لبنان وحزب الله منها الذي لمع اسمه في فضاء السياسة اللبنانية وعلى خشبة الساحة الشرق أوسطية بسبب مزاوجة ولائيّه مع الدولة الإيرانية، التي تشكل بالنسبة إليه مصدر التحزب والداعي إليه، وتمده بالإعداد والتجهيز والعتاد والموارد المالية والملجأ والحماية و"الذراع الطويلة"، ومع سوريا، باعتبار حزب الله جزءاً من سياسة إقليمية ودولية على جبهة الصراع العربي–الصهيوني التي تعتبر جبهة من الجبهات السورية الأكثر وزناً في الإطار الشرق أوسطي منذ عقد ونصف العقد على وجه التقريب. لقد فرضت هذه الظروف على حزب الله أن يستجيب لضرورة الاعتراف بالكيان اللبناني، والمؤسسات الشرعية، وأن يدخل في طور جديد هو طور اللبننة .

وبعد توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٨٩، كتسوية للأزمة اللبنانية تضع نهاية للحرب الأهلية وتقضي بتعديل الدستور للحد من الهيمنة المارونية، عارض حزب الله الاتفاق لكونه يقوم بإصلاحات ترقيعية للنظام اللبناني دون تغييره أو إصلاحه جذرياً. لكنه قبل بنتائج الاتفاق العملية من إنهاء الحرب وتوحيد لبنان وعودة مؤسسات الدولة، إلى حل المليشيات وانتشار الجيش اللبناني في الأراضي اللبنانية كافة[١١١] .

ومن هنا اعتبره اتفاق ضرورة من دون أن يغير ذلك من رؤيته للبنان كجزء من الأمة العربية والإسلامية في بيان نشرته الصحف اللبنانية، وصف حزب الله مداولات الطائف بـ"الإصلاح الخجول (الذي) لا يمس جوهر الامتيازات الطائفية وإنما يعيد إنشاء نظام أشبه ما يكون بإسرائيل مارونية في المنطقة"[١١٢]. كما وصف مصدر مسؤول في حزب الله لجريدة السفير في تشرين الأول ١٩٨٩، "وثيقة الوفاق الوطني" بـ"التكرار المميت للخطيئة التاريخية التي ارتكبت عام ١٩٤٣، وكانت العامل المباشر في اللا استقرار والخراب"[١١٣] .

وبدأ التحول في مواقف حزب الله الجديدة من الكيان اللبناني، إلى اللين منذ أوائل ١٩٩١، حيث أصدر بياناً أكد فيه على أن ضمان الحريات السياسية والفكرية والإعلامية هو من "واجبات الحكم تجاه قضايا الشعب المصيرية"(١١٤) . وتبعه الإلحاح على الحكم في التمييز بين "دور المليشيات" و"دور المقاومة"، فيجب حل الأولى، أما الثانية فتعتبر حقاً شرعياً وقانونياً وإنسانياً و"ينبغي الالتزام الصريح والواضح بدعمها". وشارك حزب الله في الانتخابات النيابية صيف عام ١٩٩٢، وفاز فيها بحصته المقررة، ودخل البرلمان اللبناني بكتلة متنوعة طائفياً. وهكذا تحول حزب الله من حزب ينادي بالقضاء على النظام اللبناني وإقامة نظام إسلامي بديل عنه، إلى حزب معارض للنظام من داخل مؤسساته الدستورية، أي إلى جزء من آلياته المؤسسيَّة .

كما أن دعوة حزب الله إلى توحيد الأمة الإسلامية وتغيير الأنظمة القائمة غير الإسلامية منها، وإقامة نظام إسلامي في لبنان، لم تعد شعارات واقعية، لأن الحزب نفسه اكتشف محدودية قدراته على الإلتزام والوفاء لتلك القناعات التي يطغى عليها جانب من الطوباوية واللاعقلانية في السياسة. لذلك أصبح الخطاب السياسي لحزب الله يركز على إصلاح النظام السياسي، وإقامة أوثق العلاقات الاستراتيجية الخاصة وأمتنها مع سورية، وفي المجالات كافة، وإلغاء الطائفية السياسية . لا شك أن إلغاء الطائفية السياسية يشكل موقفاً عقلانياً ممكناً، مؤداه أن حزب الله قطع يقين القيادة الخمينية بأن "الإسلام" (يريد) لبنان .. والإسلام فيه، وبأن « الشعب المسلم في لبنان لا (يقبل) بأن (يكون) جزءاً من مشروع الآخرين »، وإن على "الآخرين" أي المسيحيين وربما المسلمين السنة، أن « يبحثوا عن مكان لهم في (مشروع) الإسلام»(١١٥)، وأكد على التزام الحزب بالعمل في الإطار الجغرافي والقانوني للدولة اللبنانية. وبذلك أصبح حزب الله حزباً معارضاً للنظام اللبناني لكنه ينتمي إلى الهوية اللبنانية، ومعارضة النظام لا تعني الخروج عن الهوية ...

يتميز حزب الله عن باقي القوى السياسية في المنطقة بأنه يحارب الاحتلال الإسرائيلي عبر المقاومة الإسلامية، الذراع المسلح للحزب. وعمليات المقاومة ليست موسمية ولا سياسية، بل تدخل في صميم العقلية الإيديولوجية للإسلام المقاوم، الداعي إلى مواجهة الاحتلال كواجب شرعي . إلا أن مستجدات الوضع الإقليمي والدولي إثر مؤتمر مدريد في العام ١٩٩١، فرضت على الحزب أن يلتزم بتقنيات جديدة للمقاومة المسلحة ضد الاحتلال الإسرائيلي تلزمه العمل ضمن الأراضي اللبنانية، حيث أصبح قادة حزب الله يرددون في إعلاناتهم "حصر المقاومة العسكرية ضد إسرائيل بهدف تحرير الأراضي اللبنانية المحتلة ووقفها بعد إنجاز هذا الهدف". وفي مقابلة أجرتها محطة الـ"C 33" التلفزيونية اللبنانية في ١٩٩٦/٥/٢ مع الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله، صرح هذا الأخير بأن المقاومة الإسلامية هدفها تحرير المنطقة اللبنانية المحتلة، وأن وقف عملياتها رهن بانتهاء الاحتلال الإسرائيلي لأجزاء من لبنان، ولعله التصريح الأول لأحد قادة حزب الله الذي يكشف عن نيات المقاومة بعد زوال الاحتلال. غير أن حزب الله « سيواصل نضاله السياسي والتضامني الرافض للتسوية والتطبيع مع الكيان الصهيوني، إلى أن تتهيأ الظروف الموضوعية التي تجعل الأمة الإسلامية، قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم، أي تحرير كل فلسطين وإزالة الكيان الصهيوني من الوجود »(١١٦). إن الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، يجعل الحرب بين إسرائيل وحزب الله مفتوحة، لكن هذه الحرب أصبحت محكومة بضوابط الصراع مع هذا العدو، وتمثل ذلك في تفاهمي تموز/ يوليو ١٩٩٣، ونيسان/ أبريل ١٩٩٦، حيث تعهد حزب الله بعدم ضرب أهداف صهيونية داخل فلسطين المحتلة بداية، وهو أمر كان الحزب يؤكد التزامه، معتبراً أن إطلاق صواريخ الـ"كاتيوشا" على المستعمرات الإسرائيلية في الجليل ليس سوى رد فعل على الاعتداءات الإسرائيلية على المدنيين. وتمثل المسألة تحولاً في رؤية حزب الله للصراع مع الكيان الصهيوني الذي يتعاطى معه الحزب كأمر واقع موجود دون أن تكون له أية صفة شرعية.

ويؤكد الصحافي اللبناني هيثم مزاحم في مقالته المنشورة بمجلة "شؤون الأوسط": حزب الله وإشكالية التوفيق بين الإيديولوجيا والواقع، بأن حزب الله قد أظهر مرونة لافتة وواقعية سياسية شديدة في مواقفه في محطات مختلفة من مسيرته، وأنه تجاوز شعاراته وطروحاته الإيديولوجية الماضية لحساب سياسة واقعية (Realpolitik) تحاول التوفيق ما أمكن بين المبادئ والأهداف الإيديولوجية والظروف والإمكانات الموضوعية، وذلك عبر اللجوء الدائم إلى مبدأ الضرورة الذي يعبر عنه قوله تعالى: ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم ﴾(سورة البقرة-آية ١٧٣)، أي قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) وقاعدة التزاحم الشهيرة في أصول الفقه الإسلامي القائلة إنه « إذا تزاحم أمران واجبان فيجب تقديم الأهم على المهم، والملح على الأقل إلحاحاً »[١١٧] ... كما يحتوي التراث الشيعي الديني/ السياسي على مادة غنية يمكن حزب الله أن يستلهم منها في عمله السياسي ومرونته الواقعية، بدءاً من مبدأ "التقية" من الفكر الإسلامي الشيعي الذي ظهر منذ استشهاد الإمام الحسين في كربلاء عام ٦١ للهجرة، واستمر العمل به إلى عصرنا الراهن حتى أعلن الإمام الخميني « أن لا تقية بعد اليوم » لزوال مبرر اللجوء إليها في ظل دولة إسلامية، ومروراً باجتهادات فقهاء الشيعة المتقدمين والمتأخرين في جواز التعامل مع الحكومات الكافرة والجائرة من أجل مصلحة الإسلام والمسلمين[١١٨] .

٤- حزب الله والعلاقة مع سورية :

منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران في شباط ١٩٧٩، وتوقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية برعاية الولايات المتحدة في العام ذاته، انحازت السياسة السورية إلى التحالف الوثيق مع إيران التي استلم فيه الإمام الخميني مقاليد القيادة السياسية والإيديولوجية.

ومع سقوط جبهة الصمود والتصدي عقب الغزو الصهيوني للبنان في حزيران ١٩٨٢، وسيادة منطق ومفهوم الاستجابة لمتطلبات وشروط المرحلة الجديدة المتمثلة في

تطبيع العلاقات العربية الأمريكية الإسرائيلية بإملاءات الواقع وانخراط الحكم العربي الرسمي في هذا المسار، بدأت تمارس الضغوطات القوية على سورية بهدف نزع أسلحة سورية السياسية، وتحجيم قوتها العسكرية، بما في ذلك إخراجها من لبنان، أو رسم خطوط حمراء جديدة لدورها فيه، وصولاً إلى فصل السياسة اللبنانية عن السياسة السورية، بهدف إرغام اللبنانيين على توقيع اتفاق مع إسرائيل على غرار اتفاق ١٧ أيار ١٩٨٣. وبالفعل، فقد شكل اتفاق السابع عشر من أيار، نقطة تحول في مرحلة التراجع السوري في لبنان، « إذ ضمّن بشروطه الملحقة معارضة سورية التي رفضت مساواتها بالقوات الغازية الإسرائيلية جاعلة بالتالي من موقف الرئيس حافظ الأسد العنصر الحاسم في تحديد مصير تنفيذ الاتفاق. استند الأسد إلى الاتفاقية مستخدماً إياها كرمز فاعل في تعبئة المشاعر المعادية لأميركا وإسرائيل. ووجدت المعارضة اللبنانية للاتفاقية ولأمين الجميّل أيضاً تعبيرها المؤسسي في جبهة الإنقاذ الوطني التي تأسست في تموز ١٩٨٣ »(١١٩).

وبعد تفجير مقر القوات المتعددة الجنسيات (مقر القوات الأميركية والفرنسية) في تشرين الأول ١٩٨٣، برز نجم جنين حزب الله الناشئ حديثاً في فضاء السياسة اللبنانية كقوة "عسكرية" وسياسية فاعلة. وتوثقت العلاقة بين سورية وحزب الله عقب اشتعال حرب الجبل وسقوط سوق الغرب، وانسحاب القوات الإسرائيلية من مناطق جنوبية للتمركز وراء خط ما يسمى "الشريط الحدودي". أيضاً، مع إعلان ولادة "حزب الله"، حيث ظهر إلى الوجود حلف عروبي واسع، ضم منظمات الحركة الوطنية اللبنانية، وفصائل المقاومة الفلسطينية، المناهضة لنهج عرفات، بالإضافة إلى حركة أمل وجنين حزب الله . وخلال المراحل التي مرَّ بها حزب الله في نشاطاته العسكرية، حيث كانت المرحلة الأولى الممتدة ما بين ١٩٨١-١٩٨٢، مرحلة الإعداد التنظيمي والفكري، والمرحلة الثانية، هي تلك التي قام بها حزب الله بعملياته الاستشهادية النوعية، والتي تمتد ما بين ١٩٨٣-١٩٨٥، والمرحلة الثالثة، الممتدة ما بين ١٩٨٥-١٩٨٧، وهي المرحلة

التي اتسمت بالهجمات الواسعة على مناطق "جيش لبنان الجنوبي". حقق الحزب للمرة الأولى في تاريخ الصراع العسكري مع القوات الإسرائيلية قفزة نوعية في مجال العمليات العسكرية والاستيلاء على الآليات. لكن التحول الحقيقي الذي عرفه الحزب، هو في تلك المرحلة الممتدة بين أعوام ١٩٨٩-١٩٩٣، حيث خرج الحزب من الاقتتال الشيعي-الشيعي، وأصبح يتمتع بقوة برلمانية، وتحالفات علنية محلية وإقليمية، ويمتلك المؤسسات الثقافية والتعليمية والدينية والاقتصادية، وتميزت نشاطات الحزب العسكرية بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وبالعلاقات الوثيقة التي تربطه مع الحركات الجهادية الإسلامية في الداخل الفلسطيني (حماس والجهاد) . وقد صنعت المقاومة الإسلامية هالة حزب الله في لبنان منذ انطلاقه عام ١٩٨٥، وجعلته رقماً صعباً في معادلات الصراع المحلي والإقليمي. والحق أن حزب الله كان ولا يزال نجم الأحداث على ساحة الشرق الأوسط حتى عملية عناقيد الغضب في نيسان ١٩٩٦ على الأقل .

وفي ظل قيادة الأمين العام الحالي السيد حسن نصر الله، أصبحت علاقة حزب الله مع سورية علاقة تاريخية استراتيجية، وجزءاً من سياسة إقليمية ودولية على جبهة من الجبهات السياسية السورية، الأكثر وزناً في الإطار الشرق أوسطي .

ويتهم خصوم حزب الله، قيادته بأنها باتت في ظل قيادة نصر الله "حالة سورية عسكرية" من جهة، و"بؤرة إيرانية إيديولوجية" من جهة أخرى. لكن الحزب يجيب عن ارتباطه بسورية وإيران بأنها ليس على قياس الحالات اللبنانية المعروفة، بل هي، على قوله، "ضرورة موضوعية" على خلفية المصالح المشتركة في "مواجهة العدو الإسرائيلي المشترك"[١٢٠] . وبالفعل أرادت الولايات المتحدة وإسرائيل إخراج الجيش السوري من لبنان، لأنهما يدركان جيداً أن إخراج الجيش السوري منه، يضعف سورية إلى أقصى حد، ويجعلها أكثر استجابة للتنازلات المطلوبة في مسارات التسوية، ولأن الموقف السوري ذو تأثير ليس في المفاوضات الثنائية السورية-الإسرائيلية فحسب، بل وعلى

المسارات الأخرى كلها من خلال تأكيد سورية على شمولية الحل والانسحابات المتزامنة من كافة الأراضي العربية المحتلة.

ومن استهدافات الضغوط الأميركية-الصهيونية على سورية، التصدي لحزب الله وتجريده من السلاح، علماً أن سياسة حزب الله متسقة مع السياسة السورية، بقدر ما تكون دمشق متسقة مع السياسة الإيرانية في النطاق الإقليمي. وفضلاً عن ذلك ففي الوثيقة السياسية التي عرضت على مؤتمر حزب الله الأخير، العلاقة مع سورية، رأى حزب الله أن هذه العلاقة لم "يطرأ عليها أي تبديل أو تغيير"، لأن العلاقة مع سورية في نظره هي الضمانة الحقيقية للولوج السلمي في الداخل اللبناني .

ومع حصول حزب الله على اعتراف رسمي لبناني بشرعية المقاومة الإسلامية في لبنان من حيث هو حزب لبناني وعناصره لبنانيون"، باتت العلاقة بين الحزب وسورية العنوان الأكثر بروزاً في المواقف الحزبية المطروحة .. فالحزب ينسق بشكل وثيق مع سورية وإيران منذ انطلاق قطار السلام العتيد عقب مؤتمر مدريد. فحزب الله يقاتل، من أجل "تحرير الجنوب، والبقاع الغربي". وفي هذا النهج السياسي والفكري تتفق سياسات الحزب والتوجهات السورية. فسورية تعتبر ورقة المقاومة الإسلامية وحزب الله ورقة رابحة وضاغطة على الولايات المتحدة الأميركية والحكومة الإسرائيلية. وحزب الله وعلى لسان نائب الأمين العام الشيخ نعيم قاسم يقول بوضوح : ما هو الضير إذا استفادت سورية من المقاومة على الصعيد الإقليمي والدولي ... وما هو العيب لو نحن جيرنا جزءاً من العمل المقاوم لمصلحة سورية التي تجير لنا العديد من الأوراق السياسية التي تملكها للمصلحة اللبنانية . والشيخ نعيم القاسم يقول بهذا الصدد "من الخطأ تصوير المقاومة الإسلامية وكأنها صنعت في طريقة معينة لأداء دور ثم ينتهي دورها بعد فترة من الزمن. لأن المقاومة الإسلامية وليدة حركة عقائدية تتبنى الإسلام وتؤمن بوجوب العمل لتحرير الأرض والإنسان. ولذا كانت المقاومة الإسلامية صورة من صور التعبير عن هذا الإيمان

وعن هذا الارتباط بالإسلام. وترافقت هذه القناعة مع ظروف سياسية وقناعات أخرى موجودة في المنطقة وعلى رأسها قناعة سورية بدعم الشعب اللبناني لتحرير أرضه فترافقت القناعة السورية مع قناعة المقاومة في تحرير الأرض، وتالياً حصل تعاون ولقاءات وأعمال مختلفة تؤدي إلى هذه العلاقة الجيدة بين حزب الله وسورية ... ولا أتصور أن سورية تفكر في سلب القرار اللبناني كقرار رسمي أو كقرار شعبي، وإنما تتقاطع سورية مع لبنان في المصالح المشتركة تجعل هذا الموقف مترابطاً"(١٢١).

وتتصور قيادة حزب الله أن "السلام" الفعلي بين سورية ولبنان وإسرائيل يحتاج إلى وقت طويل. ولا يخفي الحزب أن تطلعاته السلمية، تتفق والتوجهات السورية. فسورية لن تسمح بمرور السلام "كما تشتهي إسرائيل" في لبنان عموماً، فلقد اشترطت القيادة السورية على الكيان الصهيوني شرطاً عملياً، يتمثل في تلازم المسارين السوري واللبناني، والمتمثل في ربط الانسحاب الإسرائيلي عن أراضي جنوب لبنان والبقاع الغربي المحتلة بالاتفاق أولاً على شروط الانسحاب من هضبة الجولان حتى حدود الرابع من حزيران ١٩٦٧ . ولا شك أن تلازم المسارين السوري واللبناني، يجعل من لبنان إقليماً ودولةً، جزءاً عضوياً من الاستراتيجية السورية التي تحتل صدارة المسألة الإقليمية محلها. فلبنان خاصرة سوريا، ويدخل في مجال أمنها القومي الاستراتيجي، والحال هذه تحول إلى مسرح المجابهة العسكرية الإقليمية السورية-الإسرائيلية الفرعية، منذ آخر حرب مجابهة رأسية دارت بين سورية وإسرائيل في تشرين الأول ١٩٧٣.

من هنا فإن المقاومة الإسلامية الذراع العسكري لحزب الله تمثل سلاحاً مهماً تتوسل به السياسة السورية، بعد بروز سورية كقوة إقليمية ذات تأثير عقب حرب الخليج الثانية، مما يجعل في الشرق الأوسط قوتين إقليميتين متنافرتين ومتنافستين هما سورية وإسرائيل . إن أخطر ما واجه سورية هو أعمال التطبيع السياسية والثقافية والاقتصادية والإقليمية، ففي مواجهة "المتسابقين والحالمين" بتطبيع شامل مع إسرائيل،

يقف حزب الله متحفزاً بدعم سوري. ويسخر الحزب من القائلين أن سورية سوف "تتخلص" من المقاومة الإسلامية بعد "السلام" مع إسرائيل، ويجزم أن سورية لن تتخلى عن المقاومة، لأن مرحلة "السلام" لن تخلو من المواجهات على غير صعيد، والتطبيع هو ساحة الصراع الأوسع والأشمل. وحزب الله رأس الحربة الأمنية والإيديولوجية وقد يكون الحزب بدأ يستعد لذلك. وفي مؤتمره الأخير بعض ما يوحي بمقدمات عملية لمرحلة السلام المقبل، مثل الكلام على إعادة ترتيب أجهزته الأمنية والعسكرية "في إطار مجلس الجهاد".

٥- مؤتمرات حزب الله :

في العام ١٩٨٥ أعلن رسمياً عن تأسيس حزب الله وجناحه العسكري "حركة المقاومة الإسلامية". وقد اتسمت البنية التنظيمية للحزب بقدر عالٍ من السرية، يصعب على أجهزة المخابرات الغربية، وفي القلب منها وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، وجهاز الموساد الإسرائيلي المتخصصة في محاربة هذا الحزب اختراقها. ومنذ تأسيسه بات اسم حزب الله مثيراً، بسبب العمليات الاستشهادية التي يقوم بها ضد القوات المتعددة الجنسيات والقوات الإسرائيلية. من هنا وضعت المخابرات الإسرائيلية والغربية الخطة تلو الخطة للنيل من حزب الله واختراق صفوفه، أو إصابته في الأماكن الحساسة. ومع أنها كانت تتشدق باستئصال رؤوس الحزب، إلا أنه اتضح أنه مثل الفيروس ما أن تقطع الرأس حتى تنبت له رؤوس جديدة، وعلى مدى ما يزيد عن عقد من الزمن ظلت الهيكلية التنظيمية الدقيقة لغزاً غامضاً، لا يعرف عنها أحد شيئاً، بما في المؤتمرات العامة والفرعية، والتوزيع الحقيقي للمواقع والمهام والأسماء.

ولم تخل الكتب التي تناولت الشرق الأوسط والصراع العربي الإسرائيلي من إشارة إلى حزب الله، ولكن لم يستطع أحد اختراق ستار السرية والصمت قبل الكاتبة والصحافية هالة جابر التي غطت لصالح وكالة أسوشيتد برس Associate Press ورويتر،

أحداث لبنان، وأزمة الرهائن، والغزو الإسرائيلي للبنان، وحرب الخليج .. إلخ. وقد استطاعت هذه الصحافية باعتدالها في التحليل وعلاقتها الوطيدة مع بعض الأشخاص الوصول إلى صميم "حزب الله" ومحاورة قياداته وأخذ آرائهم. وجمعت كل ذلك في كتاب صدر مؤخراً عن دار فورث استيت Foueth Estata للنشر، تحت عنوان "حزب الله، الانتقام ... والموت دونه".

واستمر حزب الله في كتمان هوية أعضائه القياديين لغاية عام ١٩٨٩، حيث عقد الحزب أول مؤتمراته التنظيمية العامة. وكان أول أمين عام "رسمي" للحزب، إذا استثنينا إبراهيم السيد الذي قرأ بيانه التأسيسي العلني، هو الشيخ صبحي الطفيلي، الذي ولد في بلدة بريتال، قضاء بعلبك عام ١٩٤٨، ودرس العلوم الدينية في النجف وهو متزوج من عائلة مظلوم من بريتال، وله خمسة أولاد بنتان وثلاثة صبيان، أنهى "المقدمات" و"السطوح" وتلقى "درس خارج" على السيد محمد باقر الصدر . واتسمت مرحلة الشيخ الطفيلي منذ عام ١٩٨٩ وحتى عام ١٩٩١ بالتشدد حيث رسم صورة حادة لطبيعة الحزب وممارساته السياسية والعسكرية، ومثّل مرحلة حساسة في تاريخه. وكان أبرز ما في هذه الصورة دخول حزب الله في صراع دموي مع حركة أمل في الجنوب والبقاع والضاحية الجنوبية .

أما المؤتمر الثاني الذي عقده حزب الله فقد كان في ٢٢ أيار/ مايو ١٩٩١، وانتخب السيد عباس الموسوي أميناً عاماً . وفي ذلك المؤتمر تم تحديد أعضاء مجلس شورى القرار بسبعة، شرط انتخابهم في المؤتمر على نقيض ما جرى في المؤتمر الأول حين تم تعيينهم. لكن الموسوي لم يستمر كثيراً في الأمانة العامة للحزب إذ تم اغتياله من قبل طوافة إسرائيلية بقصف موكبه في الزهراني، في ١٦ شباط ١٩٩٢. وقد ولد عباس الموسوي في بلدة النبي شيت بعلبك عام ١٩٥٢ وتوجه عام ١٩٦٧ إلى النجف الأشرف لمواصلة دراساته العلمية الدينية، حيث درس على عدد من الأساتذة المتخصصين شتى

مناحي العلوم الإسلامية حتى بلغ مرحلة الدراسات العليا وحضر على كبار المراجع العظام وفي طليعتهم الإمام محمد باقر الصدر الذي ربطته به علاقة حميمة، والإمام السيد أبو القاسم الخوئي . عاد إلى لبنان عام ١٩٧٩ بعدما حاز مرتبة عالية من الفضيلة والعلم ليكون علماً من أعلام العمل الإسلامي، وأسس عام ١٩٧٩ حوزة علمية في بعلبك. ومع انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية أنشأ مع ثلة من طلابه وإخوانه العلماء المجاهدين "حزب الله – لبنان".

وبعد يومين من استشهاد الموسوي انتخب مجلس شورى القرار السيد حسن نصر الله أميناً عاماً للحزب، والسيد نعيم قاسم نائباً له. ولد السيد حسن نصر الله في بلدة البازورية "قضاء صور" في العام ١٩٥٣، وهو متزوج من بلدة العباسية من آل ياسين وله ولدان، وقد استشهد ابنه هادي عن عمر ١٨ عاماً. درس في النجف وقم، و لم ينته من دراسة السطوح بعد، وهي المرحلة الأولى في النجف . ومنذ أن تولى السيد حسن نصر الله قيادة حزب الله دخل الحزب البرلمان اللبناني في صيف عام ١٩٩٢، وهذا مؤشر واضح على النهج الواقعي والعقلاني الذي بدأ يسير فيه الحزب، الذي بقيت تحالفاته متينة مع سورية وإيران، حيث أن هذه التحالفات الوثيقة تشكل غطاء يصعب على أعدائه وخصومه إزاحته بسهولة، فضلاً عن أن هذا الغطاء أصبح باعثاً عند الأمريكان والإسرائيليين على التشكيك في صدق عملية "السلام" بين إسرائيل ولبنان، وحتى على صدقها بين سورية وإسرائيل .

وعقد الحزب مؤتمره الثالث في عام ١٩٩٣، وأعاد انتخاب السيد حسن نصر الله أميناً عاماً للحزب، كون الحزب يمر بمرحلة استثنائية أثبت فيها نصر الله قدرته على القيادة إبان المرحلة الانتقالية بعد اغتيال الموسوي . وقد أصدر الحزب بياناً مقتضباً أعلن فيه أن « الهيئة العامة في حزب الله عقدت مؤتمرها العام الثالث، الذي أطلقت عليه اسم الأمين العام السابق الشهيد عباس الموسوي ». وجاء في البيان هذا « أن الحزب حدد

الالتزام بالإسلام، وأكد على الاستمرار في خط المقاومة ضد العدو الصهيوني » . ومن المفاجآت في مؤتمر الحزب الثالث انتخاب المسؤول العسكري المركزي الحاج محسن في مجلس شورى القرار. لذلك أكثر من تفسير . فالبعض يعتقد أن الحزب يريد من وراء ذلك حيز مهم للجسم العسكري وإشراكه في اتخاذ القرارات التي تعنى بالشؤون العسكرية والأمنية . لكن يبدو أن الهدف هو غير ذلك رغم "معقولية" هذه التفسيرات . فالحاج محسن المعروف بمرونته السياسية وقدرته على التعاطي ميدانياً مع الأمور المتعلقة بأمن الحزب وجسمه العسكري، ويفترض فيه أن يكون قريباً جداً من الأمين العام حسن نصر الله في هذه المرحلة. فالجسم العسكري لـ"حزب الله" لا يزال يمثل ثقلاً نوعياً وكمياً وهو الأقدر على التعاطي سلباً أو إيجاباً بإزاء أي قرار حزبي يتخذ. ويرى المطلعون على شؤون التنظيم "إنه من المستحيل اتخاذ أو تمرير موقف بهدف التقليل من أهمية الجسم العسكري للحزب" ويأتي وجود المسؤول العسكري المركزي في شورى القرار في سياق "تواصل اللغة السياسية والعسكرية بين القيادة السياسية والقاعدة العسكرية"(١٢٢).

أما المؤتمر الرابع لحزب الله فقد عقد في تموز عام ١٩٩٥. بسبب الظروف الأمنية، تم عقد المؤتمر العام في كنف السرية وعلى ثلاث مراحل، وفي ثلاث مناطق. وجدَّد المؤتمر القيادة للأمين العام الحالي السيد حسن نصر الله . واقتصر تجديد المراتب القيادية (مجلس شورى القرار) على دخول الشيخ هاشم صفي الدين إلى القيادة، محل فؤاد شكر (الحاج حسن)، المسؤول العسكري المركزي السابق ليتسنى له الاهتمام بشؤون حزبية أخرى لا تقل أهمية. وحل النائب محمد رعد رئيساً للمكتب السياسي (بات اسمه المجلس السياسي) مكان الحاج حسين خليل الذي تولى منصب المستشار السياسي للأمين العام، وهو كان سابقاً رئيساً للمكتب السياسي .

ومن أبرز التغييرات التي شهدها حزب الله :

١- تحويل المكتب السياسي إلى مجلس سياسي يضم مسؤولي بعض القطاعات الأساسية ومسؤولي وحدات المناطق، وأضيف قطاع العلاقات الخارجية في الحزب المسؤول عن الاتصال بالسفارات والجاليات في الاغتراب، كما ألحق به قطاع الإعلام من وحدة إعلامية وإذاعة وتلفزيون وجريدة. وقد أضيفت بعض المهام الجديدة لهذا المجلس يتسم بعضها بالطابع التنفيذي المباشر . بعدما كان سابقاً مكتباً يحضر القرارات السياسية والاتصالات السياسية بعد المصادقة عليها من جانب شورى القرار .

٢- تم تجميع المؤسسات في هيئة جديدة أطلق عليها اسم المجلس الجهادي. وقد أسندت رئاسته إلى السيد هاشم صفي الدين الذي كان يشغل منصب شورى الحزب، وهو العضو الجديد الوحيد في شورى القرار .

٣- تم استبدال شورى التنفيذ بالمجلس التنفيذي من دون تغييرات حقيقة في مهامه وصلاحياته، ما عدا تلك التي تتأثر بالوضع الجديد للمكتب السياسي الذي أصبح المجلس السياسي .

٤- استحداث هيئة جديدة خاصة بنواب الحزب وهي تقررت في ضوء الدخول إلى المجلس النيابي، وسميت بـ"مجلس الكتلة النيابية" وهي متصلة بالمجلس السياسي من حيث المشاركة في تحضير القرارات التي ترفع إلى الشورى للمصادقة عليها أو لرفضها، وبالتالي، لم يعد ضرورياً أن يكون النائب عضواً أصيلاً في الهيئات التقريرية الأساسية، وفي الوقت نفسه، لم يتم تجاهل أهمية موقعه وحجمه السياسي والتمثيلي على مستوى البلاد إذا ما كان الموقع السياسي لهذا النائب داخل الحزب أقل حضوراً.

ويقول مرجع بارز في الحزب أن وضعية الحزب "متماسكة جداً" وأن ما يتردد بين الحين والآخر عن وجود تيارات لا يعكس بالضرورة حقيقة ما يجري، ويضيف رداً

على سؤال حول حقوق أفراد الحزب في الكلام والتصريح إذا كانوا في مواقع قيادية حالية أو سابقة: "لا يجوز كم الأفواه، وهي عملية غير سليمة وغير ممكنة، وبالتالي فإن ما يقوله بعض الأفراد لا يعبر بالضرورة عن رأي الحزب، والبلد يعرف بقواه المختلفة من أين يأخذ الرأي الحاسم ومن يعبر عن القرار، وهناك التزام جدي من جانب المسؤولين والعناصر بما يصدر عن القيادة المركزية، لكن هذا الأمر لا يمنع أن يخرج رجال دين أو أشخاص لا يحتلون مواقع قيادية أساسية في الحزب، ويدلون بمواقف متعددة، من دون أن تكون ملزمة للحزب، وإذا حصل وخرج البعض عن الحدود أو تجاوز ما هو متفق عليه، فثمة إطار للمراجعة والتدقيق" . وعن وضع القطاع العسكري و"جماعة المقاومة" يقول المرجع البارز: "أن التسييس الذي يلف الحزب من جوانبه كافة يمنع حصول تجمعات ثابتة لا بد من أخذ رأيها في هذا الأمر أو ذاك لمجرد أنها تعبر عن قطاع ما، وهذا أمر لا يمكن السماح بالوصول إليه، لأنه يعني الموافقة على احتمالات الانشقاق، ثم إن أحداً في الحزب لا يملك حق "الفيتو" في أي من المسائل المطروحة. وهناك إطار قيادي لإصدار القرار وللملاحقة التنفيذ، ولا توجد امتيازات لقطاع عن قطاع .

وماذا عن الوضع المرتبط بالمرجعية الدينية ومسألة "التكليف الشرعي" والالتباس الحاصل حول موقع العلامة محمد حسين فضل الله الذي هو خارج الإطار التنظيمي، وتداخل ذلك مع الخلاف حول أصل المرجعية التي يقول تيار بضرورة جمعها مع المرجعية السياسية في إيران، فيما لا يخفي العلامة فضل الله معارضته لهذا الأمر ويناصره كثيرون داخل الحزب ؟

يجيب المرجع البارز في "حزب الله" أن الحركة السياسية للحزب كما معظم القوى الإسلامية تنطلق "شرعاً" من تكليف "ولي أمر المسلمين آية الله علي الخامنئي"، بهذه القيادة السياسية، ولا يوجد خلاف حول هذه القيادة، وإذا كان ثمة آراء حول المرجعية، فإن ذلك لم ينعكس خلافات بهذه الصورة، ثم إن الحزب يترك لعناصره كافة،

حرية التقليد من جانبهم لأي مرجع ديني، وهذا التقليد يؤمن حلولاً في مسائل العبـــادة وأصولها وفي المعاملات الخاصة والعامة اليومية، لكنه لا يتصـــل بالقضايـــا السياســـية، المتروكة أصلاً للقيادة السياسية . ولا يعتقد المرجع بأن ثمة قضايا خِلافِيّة بالحجم الـــذي يفرض هذا الاستقطاب وإن كان ثمة من يرغب في القول، أن داخل "حزب الله" تيارات بعضها مرتبط بإيران وبعضها الآخر مرتبط بمراجع أخرى.

لقد استطاع حزب الله إثبات قدرته على البقاء قوياً أمام التحديـــات الإقليميـــة والمحلية، وبخاصة أمام الغزوين الصهيونيين في عامي ١٩٩٣ و ١٩٩٦. فهو ما زال يحافظ على تماسكه التنظيمي والعسكري والأمني. ويعتبر التيار الأكثري في الحزب أن الخلافات في وجهات النظر مسألة صحيحة. واعتاد حزب الله على حسم خلافاته الداخلية من غير ضجيج ولا جلبة علنية، و لم تحدث أن خرجت مجموعة من تلك التي يتألف منها الحـــزب عن طاعته التنظيمية أو السياسية، منذ تأسيسه العلني عام ١٩٨٥ . وحين أقصي الأمـــين العام السابق للحزب، الشيخ صبحي الطفيلي عن مسؤولياته عام ١٩٩١، احتفظ بسلطة معنوية في صفوف الحزب وقواعده. لكن الشيخ صبحي الطفيلي تجاوز الخـــط الأحمـــر المرسوم لأي تباين مع قيادة حزب الله، حين تطرق في أحاديثه وخطبـــه ولقاءاتـــه إلى التشكيك في المواقف العامة والمبدئية لقيادة الحزب. فالطفيلي يمثل خط التطرف الـــذي يرفض الصفقات السياسية، التي على ما يقول أبرمها الحزب مع "النظام اللبناني".

٦- حزب الله وسحب شعار الجمهورية الإسلامية :

كان خطاب حزب الله يطرح مشروعاً سياسياً يتمثـــل في إقامـــة "الجمهوريـــة الإسلامية" في سنوات انطلاقته الأولى، بهدف القطع من النظام اللبناني إلى حـــد إلغائـــه ومحوه. وقد سبق حزب الله أحزاباً أخرى طرحت في برامجها السياسية إمكانية التغيـــير في أصول النظام اللبناني، وما كان لها من فشل. ولعل المثال البارز في ذلك القوات اللبنانيـــة التي كانت تستهدف بناء المجتمع المسيحي الصافي، ومشروع أحزاب الحركـــة الوطنيـــة

اللبنانية في إقامة الفيدرالية أو الكونفدرالية، لكي تقيم فيها "سلطتها" الخاصة التي تبخر أصلها وفصلها فيما بعد.

وفي أوج حماسة حزب الله لرفع شعار الجمهورية الإسلامية، كان خطابه يركز على نقده اللاذع على أي لمسة لبنانية أو وطنية في أي خطاب إسلامي، ويعتبر اللبنانية والوطنية مأخذاً، وأحياناً دليلاً على انحراف عقائدي، وخروجاً فعلياً عن المشروع الإسلامي، إن لم يكن خروجاً من الإسلام. وفي هذه الفترة كان الحزب تنظيماً سياسياً، حاول أن يلطف من حزبيته بطرح شعارٍ موازٍ للحزب، هو شعار "أمة حزب الله" الذي استعاره من حركة الشارع السياسي الإيراني حول الدولة والثورة، حين أسقطت وحرمت شرعاً الحزبية الإسلامية وغيرها، فطرحت هذه الصيغة الشعبية الفضفاضة بديلاً، بينما كان الحال مختلفاً وكانت النتيجة مختلفة، وبمجرد اتساع دوائر الكفاءات التنظيمية في الحزب وتمرسها بالتأطير، أصبحت أمة الحزب جزء من التنظيم بمعناه الخاص ... (١٢٣)

ومع تعمق أزمة خطاب حزب الله البنيوية بسبب عدم التطابق بين شعاراته الإيديولوجية وأبرزها شعار الجمهورية الإسلامية، وبين الممارسة العملية المغايرة لتلك الشعارات، سحب الحزب شعار الجمهورية الإسلامية من التداول، وبدأت تتسرب من وإلى خطابه وأدبياته وإعلامه، وحواراته، اللغة اللبنانية، والدعوة إلى اللبننة، والخروج من أسر الشعارات الإيديولوجية غير الواقعية، حتى لو شكل ذلك تراجعاً عن الإيديولوجية الإسلامية الثورية والمشروع الإسلامي، وشعار إسقاط الدولة اللبنانية والحلول معها عبر قيام نموذج الدولة الإسلامية (جمهورية إسلامية بديلة) يوماً ما .

من مظاهر لبننة حزب الله، دخوله من الباب الواسع للبرلمان اللبناني، على نفس قواعد اللعبة اللبنانية في التحالفات والتواطؤات والبراغماتية التي قد تتناقض مع الشروط والمعايير الفكرية والإيديولوجية، ورفعه العلم اللبناني في المناسبات الحزبية، وإصراره على

حضور ممثلي المؤسسات الرسمية في صدر هذه المناسبات. كما تجسدت حركة العقلنة في حزب الله، من خلال عملية تشريع مؤسساته بما ينطبق مع القوانين المعمول بها من جانب الدولة اللبنانية .

إذا كانت الظروف الدولية والإقليمية قد جعلت حزب الله يسحب شعار الجمهورية الإسلامية من التداول، ويحقق اندفاعة نحو اللبننة، فإن قيام الحزب بمراجعة نقدية شاملة لطروحاته الفكرية وتجربته السياسية في لبنان، وإعلان نتائج هذه المراجعة للرأي العام اللبناني، أي الاعتراف بالنواقص حتى لا تبقى مبررة لانتقادات الآخرين، كقميص عثمان يتم رفعه للمزايدة عليه، والخروج من أسر الشعارات غير الواقعية، حتى لو شكل ذلك تراجعاً عن مبادئ وأهداف سابقة ثبت عدم صلاحها، وذلك حفاظاً على مصداقية الحزب(١٢٤)، تعتبر سياسة عقلانية رشيدة في ظل افتقار المنطقة العربية في الظروف الراهنة لمشروع أوسع وأقوى تقدماً وأشد هجوماً وأغنى بالمسوغات والموجبات، سواء كان إسلامياً أو قومياً .

طبيعة العلاقة بين العلامة محمد حسين فضل الله وحزب الله :

ما زال الغموض يحيط بالدور المحدد الذي يلعبه العلامة السيد محمد حسين فضل الله على صعيد قيادة حزب الله، إذ أنه من الصعب معرفة كل تفاصيل التمايز بينهما. والعلامة محمد حسين فضل الله هو ابن المغفور له آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، من قرية عيناثا الجنوبية وقد ولد في مدينة النجف العراقية، في عام ١٩٣٥، ودرس على يد آية الله أبو القاسم الخوئي أحد كبار مراجع الشيعة في العالم . وكان العلامة السيد محمد حسين فضل الله قد عاد من النجف عام ١٩٦٦ وأقام في النبعة ضاحية بيروت الشرقية، وشرع في تدريس كتاب السيد محمد باقر الصدر، وفي جمع الطلاب حول أفكارها. وعين في عام ١٩٧٦ وكيلاً للإمام الخوئي (ممثله الشخصي في لبنان) وأقام في

النبعة حيث وعظ وكتب إلى أن استولى عليها الكتائب في عام ١٩٧٦، فاضطر لمغادرتها كما فعل جميع سكان الحي من الشيعة(١٢٥).

وقد اتخذ العلامة السيد محمد حسين فضل الله من بئر العبد ومن مسجد الإمام الرضا القائم بها، منزلاً ومصلى وحلقة تدريس ودار دعوة قبل أن ينتقل إلى بيت حصين بجوار بئر العبد في حارة حريك بعد رحيل الفلسطينيين، ثم أسس معهداً شرعياً في حي السلم بمنطقة برج البراجنة. عهد بإدارته إلى أحد تلامذته اللامعين، وهو السيد علي الأمين(١٢٦).

عقب العمليات الاستشهادية ضد القوات المتعددة الجنسيات في تشرين الأول عام ١٩٨٣، برز اسم العلامة محمد حسين فضل الله في فضاء السياسة اللبنانية، باعتباره أحد أكثر علماء الشيعة نفوذاً في لبنان، وعلى نقيض مرشده آية الله الخوئي الذي يرفض التدخل في السياسة بشكل مباشر، مارس العلامة فضل الله دوراً سياسياً فعالاً. وكان الإسرائيليون مترعجين جداً من العمليات الاستشهادية التي دارت في المنطقة ضد القوات الأميركية والإسرائيلية ما بين أعوام ١٩٨٣ و ١٩٨٩، وعجز جهازي المخابرات المركزية C.I.A والموساد، عن اكتشاف المسيِّر للعمليات الاستشهادية التي يقوم بها حزب الله، جعلهما تنقضان على العلامة محمد حسين فضل الله، وتدعيان بأنه الزعيم الروحي والسياسي لحزب الله. و لم ينقطع إلى اليوم نفي حزب الله لذلك. بل يرى البعض أن فضل الله هو المرشد الروحي الحقيقي لحزب الدعوة الإسلامية أكثر مما هو مرشد حزب الله، وأن شبكة تبادل قائمة ما بين فضل الله وحزب الله، أكثر منها علاقة مرشد بحزب .

ويعتبر روبين رايت أن السبب الأهم في بروز العلامة فضل الله يعود إلى التقارير المنقولة عن مصادر معادية (إسرائيلية ولبنانية) التي ربطته بتفجير مقر القوات المتعددة الجنسيات في تشرين الأول ١٩٨٣. « بعد التفجير أصبح فضل الله بين ليلة وضحاها

واحد منّ أكثر الرجال المعروفين والمهابين في المنطقة، وأشـــارت القـــوات اللبنانيـــة في تسريبات متعمدة ومحسوبة إلى احتمال أن يكون فضل الله قد جنّد السائقين الانتحـاريين "المبتسمين" إلا أنها أكدت دوره في مباركتها باحتفال ديني خاص أقيم ليلة الهجوم علـى المارينز والقوات الفرنسية. أكدت المصادر الأميركية والإسرائيلية هذه التقـــارير رغـــم اعترافها بأنه ليس لديها ما يثبت صحة ذلك » (Sacred Rage Pgie P91) .

في الواقع، إن بروز العلامة محمد حسين فضل الله كمرشد روحي لحـزب الله، أو كما يبدو كذلك، يعود بالدرجة الرئيسية إلى موقع مرجعية فضل الله المتقدمة في الحركـة الإسلامية اللبنانية ومرجعيته كمجتهد يقَلده عوام الشيعة في لبنان وخارجـــها في ظـــل تقلص عدد المراجع المجتهدين، حين يبسط المدى الفكري والسياسي للمسألة الإســـلامية عبر ترسيخ حركتها التي تمتد من جذور تاريخ المنطقة عبوراً بالانسحاقات التي عاشـــتها شعوبها وصولاً بمساحة الوعي الشاسعة في الوجدان العام الممتد على الخطوط المواجهـــة لإسرائيل. ومن هذه الحالة المترامية من التطلعات يشير العلامة فضل الله إلى الصراع الذي تخوضه الحركة الإسلامية، باعتباره صراعاً لا يتوهم مناسبات ظرفية، ولا يتقيد بشـــروط زمنية ولا يركن إلى أساليب جامدة غير متحركة ومتبدلة، لكونه مواجهة "دهرية" مـــع إسرائيل، بما تمثل هذه من عناصر ذات خلفيات تاريخية ووظائف سياســـية، اقتصاديـــة اجتماعية في خدمة الغرب على حماية مصالحه .

لذا يورد العلامة فضل الله الهجمة الأميركية الأطلسية الأخيرة في عـــداد تلـــك الحملات الغربية المتعاقبة على المنطقة. والحال هذه، فهو يمثل رمزاً دينياً لحزب الله في نظر أعضاء الحزب والأوساط السياسية والإعلامية الغربية واللبنانية على حد سواء، وذلـــك نظراً لعدم وجود شخصية فكرية وذات عمق مرجعي تكون بمنزلة العلامة فضـل الله، في أوساط الحركة الإسلامية اللبنانية من جهة، ونتيجة للدعاية التي روجها الإعلام المعـــادي لحزب الله، ورددها الإعلام العربي واللبناني، بأن السيد فضل الله هو المرشـــد الروحـــي

والقائد التاريخي لحزب الله، على رغم نفيه الدائم، بأنه ليس رئيساً لأي حزب أو حركة، إلى أن كشفت الأيام صحة هذه المقولة، من جهة أخرى.

إن ما يميز العلامة محمد حسين فضل الله هو راديكاليته على الصعيد السياسي، فهو يعتبر أن الحركة الإسلامية تعمل على إنتاج روحية أعمق من روحية القومية العربية وتمثل النقيض للروحية اليهودية. بل إن الحركة الإسلامية صارت التحدي الطبيعي للمشروع الصهيوني، وباتت تملك القدرة على تعميق الرفض لهذا المشروع في نفوس المسلمين التقليديين العاديين. وقد نجحت المقاومة الإسلامية في لبنان أن تهز المواقع الغربية والإسرائيلية عبر روحية تحررية جديدة جسدها حزب الله في مواجهة ما يسميه "الاستكبار العالمي"، و"ربيبته الحركة الصهيونية". وفي هذا الخيار السياسي الراديكالي، ينسجم العلامة فضل الله مع الخطة السياسية العامة لحزب الله، الذي تأثر بأفكاره وتوجيهاته العقائدية وتجربته الاجتماعية والمؤسساتية، خصوصاً بعد فترة الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ .

فالعلامة محمد حسين فضل الله التزم بالخط الإسلامي الراديكالي وبالعمل الإسلامي "الثوري" وكان لهذا صداه في صفوف الطائفة الشيعية ككل، وخصوصاً لدى حزب الله الذي تصاعدت عملياته النوعية في جنوب لبنان ضد العدو الإسرائيلي، أما حكايته مع حزب الله، فيقول العلامة فضل الله عنها « فأنا من أمة حزب الله، "ألا أن حزب الله هو الغالبون". ولكنني بالتحديد لست على علاقة بحزب الله من ناحية تنظيمية، إذ لا يخفى عليكم أن الكوادر الإسلامية المؤمنة في لبنان ارتأت تنظيم عملها في دائرة معينة لتغطية الفاعلية والتمكن، ولتبعده عن التشويش والاستغلال وأنا وإياهم نعمل في إطار واحد، ولكن في دائرتين مختلفتين تكملان بعضهما، والهدف هو إقامة دولة إسلامية، تحكم بما أنزل الله، وإن كنت لا أرى ذلك متيسراً في لبنان، في المستقبل المنظور، إذ لا يزال الإسلام ينظر إليه من بقية الطوائف اللبنانية من منظار طائفي،

والإسلام الذي نريده ونطرحه أبعد ما يكون عن الطائفية، إنه النظام الإنساني الأممي، وهذه الفكرة بالذات يلزمها الكثير من العمل للتوضيح ».

يصعب على المرء أن يحدد بدقة تفاصيل التمايز بين حزب الله والعلامة محمد حسين فضل الله خلال الفترة الممتدة بين العام ١٩٨٣ والعام ١٩٨٧، لأن المسألة الإسلامية انطلقت من قناعة قوى راديكالية هامة بالإسلام بعد تراجع الحركتين القومية العربية والاشتراكية، ومن قناعة حزب الله بضرورة مواجهة الحالات الطارئة، مثل الاجتياح الإسرائيلي للبنان واحتلاله للجنوب اللبناني، وحالة الهيمنة الطائفية المارونية في الداخل اللبناني، ومقاومة "أميركا" بشكل عام من جانب الثورة الإسلامية الإيرانية. فتحرُّك حزب الله للعمل السياسي الراديكالي المقترن عضوياً بالمقاومة الإسلامية المسلحة ضد العدو الإسرائيلي، لم ينطلق المسلمين خلال أطروحات فكرية وسياسية متبلورة وموجودة خاصة في الحزب، ومستقلة عن الأطروحات الإسلامية الإيرانية، بل انطلق من خلال المرحلة وما تتطلبه من مستلزمات العمل السياسي-العسكري المقاوم للاحتلال الإسرائيلي. فغابت المسألة الفكرية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وبالتالي غاب المشروع المستقبلي بشكل كامل، وإن كانت المسألة الإسلامية واضحة عند حزب الله من ناحية المبدأ العام لجهة اندراج خطابه الديني-السياسي ضمن إطار الدين الثابت و"المقدس". والحال هذه، فإن العلامة محمد حسين فضل الله بسبب عمله في الجو الإسلامي العام الذي يتجاوز لبنان، وموسوعيته في مجال الفكر الإسلامي المعاصر، وانفتاحه على المدارس الفكرية الأخرى القومية والماركسية وغيرها، جعل منه غطاءً دينياً وروحياً لحزب الله على الساحة اللبنانية، نظراً لأن الحزب كان قوياً عسكرياً، وضعيفاً من حيث افتقاده إلى قيادة مرجعية دينية، وإلى منظرين يتمتعون بمستوى رفيع في الفكر الديني والسياسي. فشكل العلامة محمد حسين فضل الله جسراً لعبور حزب الله إلى الواقع اللبناني. ويقول العلامة محمد حسين فضل الله حول العلاقة بينه وبين حزب الله : « لقد قلت لحزب الله، عندما بدأ وكان يتحدث إلي في موقعي من هذه الانطلاقة، قلت لهم لست جزءاً من أي

تنظيم ولن أكون كذلك، ولكن تتشاورون معي فيما نتفق عليه، نلتقي عليه. وما نختلف عليه، يمكن أن ندرس كيفية انطلاق الخلاف بشكل لا يسيء إلى القضية. ولهذا فإنني أرفض بصوت عال كما رفضت من قبل سنين وما أزال أرفض أن يكون لي أي دور تنظيمي في حزب الله سواء بصفة المرشدية الروحية بالمعنى التنظيمي، أو الزعامة أو غير ذلك من أمور. كما أنني قلت الكلام نفسه لسماحة الأخ محمد مهدي شمس الدين عندما كنا نتحدث عن طبيعة العلاقة، قلت له نتشاور معاً في القضايا، فيما نتفق عليه نغطيه، وما نختلف فيه، يمكن أن نجد هناك طريقة لمواجهة الخلاف، وهذا ما تحدثت به مع سماحة الأخ الشيخ قبلان في هذا المجال. إنني لا أسمح لنفسي بأن أعمل في دائرة ضيقة، وإنما أعمل في الجو الإسلامي العام الذي يتجاوز لبنان، ويعرف الجميع من الإخوان في "حركة أمل" وفي "حركة التوحيد" وفي "الجماعة الإسلامية" وفي غيرهم، وفي حزب الدعوة خارج لبنان، تعرفون أنني أعمل من أجل الإسلام أينما كان من دون أن أكون جزءاً »(١٢٧).

هناك مجموعة من الموضوعات أسهم الموقف منها في إبراز التباينات والخلافات بين العلامة محمد حسين فضل الله وحزب الله، سواء لجهة إرادة حزب الله الخروج من دائرة تجاذبه مع عدد من مؤسسيه من أصول حزب الدعوة الإسلامي، ومن التأثيرات البالغة على جسمه التنظيمي وفكره السياسي من قبل فضل الله، أم لجهة محاولة العلامة فضل الله وضع حدود لتلاقيه من الحزب عبر إدراكه بخطورة المرحلة التي أقبلت عليها الطائفة الشيعية، وضرورة إيجاد مسافة تفصله عن طموحات السياسة "الثورية" الإيرانية.

أولاً : في الوقت الذي تبنى فيه حزب الله خطاً سياسياً نضالياً راديكالياً غير مساوم، وأعلن في رسالته المفتوحة في شباط ١٩٨٥ عن هدفه بشكل مباشر وصريح "إقامة حكم إسلامي في لبنان"، وأن الشيعة محاصرون ويواجهون مجموعة من الأعداء الخونة التي تشمل الكتائب المارونية، وإسرائيل، وفرنسا والاتحاد السوفييتي والعراق، والولايات

المتجدة باعتبار أميركا هي المصدر الأساس لمشاكل الشيعة، وعلى هذا الأساس رأى "أن العدوان لا يرد إلا بالتضحيات .. والكرامة لا تكون إلا ببذل الدماء، والحرية لا تعطى، وإنها تسترد ببذل المهج والأرواح"، يعتبر العلامة محمد حسين فضل الله أن العمل الإسلامي لا يجوز أن يخضع لكثير من الحالات الفردية الانفعالية، لأن « الانفعال في حركة السياسة الإسلامية، في الأجواء الخطابية الحماسية وفي الأعمال العسكرية الارتجالية .. وفي انطلاقة الشهادة كمزاج ذاتي لا كخطة عملية، .. إن هذا يجعل العمل الإسلامي، وكل عمل يتجه هذا الاتجاه ... يتحول إلى قفزات في الهواء ... لا تعرف نتائجها ... ومهما أثارت من ضجيج وحماس فإنها لا تلبث أن تضيع في المتاهات التي لا تستند إلى قاعدة، ولا ترتكز على أساس »(١٢٨).

ثانياً : حول إمكانية أن يتحول لبنان إلى جمهورية إسلامية، يعتبر العلامة محمد حسين فضل الله، بأن الظروف السياسية الإقليمية التي أسهمت في تكوين لبنان، وطبعاً في هذه الظروف التي تعمل اليوم من خلال بعض طروحاتها لإلغاء لبنان كلياً، أو لإلغاء وجوده الواحد عن طريق تقسيمه أو جعله فيدرالياً أو ما إلى ذلك، لا تساعد على إقامة دولة إسلامية. فعلى مستوى الشروط الموضوعية الموجودة في الواقع السياسي والبشري والفكري على الساحة اللبنانية إيرانية يمكن لشعار "لبنان جمهورية إسلامية" أن يتحقق اليوم، لكن بالنسبة للمستقبل يمكن للإنسان أن يفكر أن حدود المستقبل هي حدود نجاحك في طرح الفكر الذي تدعو إليه. ويقول العلامة فضل الله: « وأنت عندما تفكر في عملية التغيير لا بد أن تضع في حسابك الواقع الذي يحيط بك، لأن الواقع لا بد أن يضغط على قرارك ليجعل منه شيئاً واقعياً، أو ليمنعه من أن يتحقق، نحن لا نستطيع أن نعزل الظروف الموضوعية الإقليمية والدولية، في عملية التغيير في لبنان سواء مسألة تحول لبنان إلى جمهورية إسلامية، فيما لو توافرت الشروط الموضوعية لذلك، أو تحوله إلى دولة ماركسية أو إلى شيء آخر .

نحن لا نستطيع أن نلغي الظروف الموضوعية السياسية في المنطقة وفي العالم، ولهذا نحن لا نفهم الطرح الذي يقول: إن على اللبنانيين أن يفكروا بأنفسهم لأنهم هم لن يسمحوا

لأنفسهم أن يفكروا وحدهم، على أساس أن أفكارهم منطلقة من ارتباطات وانتماءات فكرية وسياسية، كما أن الآخرين لن يسمحوا لهم بأن يفكروا لأنفسهم وأن يرتبوا البيت لأنفسهم، هذا على الأقل بالنسبة إلى حركة الواقع الذي يكون على أساس الفكر »(١٢٩).

ويضيف العلامة فضل الله: « في هذه المرحلة لا بد لنا أن نميز بين وضع دولة ذات حزب ديني واحد أو وضع دولة ذات أكثرية مطلقة تتبنى وجهة نظر واحدة، حيث الدين هو الدولة من جهة، وبين وضع بلد مثل لبنان الذي هو وضع تنوعي من جهة أخرى »(١٣٠) . ويرى العلامة فضل الله أن إقامة دولة إسلامية هي عملية بطيئة يجب أن تبنى على الحوار والتعليم والتفاهم المتبادل، لأن التقسيم الطائفي لا يزال يطبع العمل الإسلامي بطابعه على صعيد الواقع. فهناك أعمال إسلامية في نطاق السنة وأعمال إسلامية في نطاق الشيعة، ... وربما كان هناك نوع من الحذر فيما بينهما، مما يجعل من التحرك حالة طائفية بحيث لا تجد جماهير السنة تتفاعل مع العمل الإسلامي الشيعي في حركة انتماء. من هنا فهو يرى أن عملية التفاعل بين الطوائف أمراً ضرورياً لتقدم عملية بناء الدولة الإسلامية، وعندما « تعتنق أغلبية الشعب العظمى الإسلام، وعندما تكون هناك ظروف سياسية مؤاتية، عندها فقط يمكن أن تنشأ جمهورية إسلامية »(١٣١).

ثالثاً : بينما يتبنى حزب الله نظرية ولاية الفقيه الخمينية بشكل إطلاقي، نظراً لارتباطه بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ارتباطاً دينياً وعقائدياً وسياسياً ومالياً، حيث أن "الولي الفقيه" الخميني ومن بعده خامنئي. هو بمنزلة القائد الديني/ السياسي للحزب، فإن رؤية العلامة محمد الله تحاول أن تزاوج بين نظرية ولاية الفقيه ونظرية ولاية الأمة على نفسها، أي الشورى. فالفقيه ليس له بأن يحكم بنفسه بل يحكم من خلال الشورى وهو لا ينطلق من مسألة ذاتية في ولايته بل ينطلق من خلال القانون الذي بين يديه، ولذلك فإن من حق الأمة أن تنتقده وأن تعزله إذا انحرف وما إلى ذلك، ويقول علامة فضل الله: «

إن الفقيه في الدولة الإسلامية من خلال ولاية الفقيه يمثل الإنسان الذي يملك الفكر الإسلامي بطريقة شاملة ومن موقع اجتهادي كما يملك الرؤية الواقعية ولا سيما السياسية للأوضاع التي يعيشها المسلمون في بلادهم وفي نطاق علاقاتهم بالآخرين بحيث يملك الخبرة السياسية الواسعة التي تتيح له إمكانات رصد حركة الواقع السياسي على هدي الخط الفكري الإسلامي في ذلك. كما أنه لا بد أن يملك ذهنية حركية تسمح له بأن يمارس قيادته بمرونة وفاعلية وانفتاح، ثم ليس معنى ولاية الفقيه هو أن يكون الفقيه حاكماً مطلقاً لا يمكن لأحد أن يناقشه أو يعترض عليه، كما أن هذه الولاية تفرض عليه أن يرجع إلى أهل الخبرة فيما لا خبرة له فيه، وأن يستشير أهل الرأي فيما يريد أن يعطي رأيه فيه. ولو لم يفعل ذلك لكان بعيداً عن مستوى الثقة التي تؤهله للقيادة، ولهذا فإن ولاية الفقيه لا تمثل حكماً إلهياً ديكتاتورياً يطل على الناس من موقع القداسة دون أن يسمح لهم أن يناقشوه أو ينتقدوه أو دون أن يستشيرهم في القضايا المتصلة بحياتهم وهذا ما لاحظناه من الناحية التطبيقية في النهج الذي خطط له الإمام الخميني صاحب نظرية ولاية الفقيه حيث أخضع كل القضايا العامة في الدولة للشورى فأطلق اختيار رئيس الجمهورية من خلال الشخص الذي يملك أكثر الأصوات، كما أطلق اختياره نواب مجلس الشعب من خلال الإرادة الشعبية، حتى مجلس الخبراء الذي يناط به أمر مراقبة الدستور وصيانته وانتخاب الولي الفقيه من الشعب مما يجعل انتخاب الولي الفقيه خاضعاً من الناحية العلمية، وإن لم يكن كذلك فمن الناحية الفقهية للإرادة الشعبية.

إن إيران لم تنطلق في عملية الرجوع إلى الشعب من إيمانها بالنهج الديمقراطي على أساس مبادئ الديمقراطية من الناحية العلمية، بل انطلقت من خلال أن هذا يمثل الشورى الشعبية التي تقدمها الأمة للولي الفقيه ليعين رئيس الجمهورية على هذا الأساس وليعين مجلس الشورى ومجلس الخبراء على هذا الأساس، باعتبار أن شرعية رئاسة الجمهورية والحكومة والشورى ومجلس الخبراء إنما تكون بإمضاء الولي الفقيه الذي لم يرد أن يكون تعيينه لكل هؤلاء من خلال إرادة ذاتية يفرضها مركزه بل من خلال إرادة شعبية للولي

الأمر. وفي هذا الجو نستطيع أن نقول أن نظرية ولاية الفقيه استطاعت أن تنجح بإعطاء نموذج يتزاوج فيه خط ولاية الفقيه مع خط الشورى الشعبية. كما أن الالتفاف الشعبي حول الولي الفقيه باعتباره يمثل الرمز الديني يشعر معه المسلم ببراءة ذمته أمام الله في اتباعه له »[١٣٢].

ومن هذا المنطلق يرى العلامة فضل الله أن الولاية ليست مطلقة للفقيه في كل الشؤون العامة التي يحتاجها الحكم لإقامة نظام حياة الناس في قضاياهم الخاصة. وهو يقف ضد الحكم الفردي المطلق الذي يستند فيه الفقيه بالقرارات وفقاً لمزاجه . يعتبر العلامة فضل الله من دعاة "المرجعية المؤسسة" التي تنطلق أو تتحول فيها المرجعية إلى مركز للدراسات وللإدارة حين يتخصص فيها الناس في مواقعهم في هذه المنطقة أو تلك، فيأتي المرجع ويعد الدراسات أمامه، والخبراء معه، ليقدموا له دراساتهم وتقاريرهم حول هذا الموضوع فيعطي فيها رأيه، وحتى إذا مات المرجع فإن المرجع الآخر لا يبدأ من نقطة الصفر بل ينطلق من حيث ينتهي الآخر ...

ومرجعية المؤسسة يلتقي عليها العلماء المسلمون في سائر أنحاء العالم في عملية الانتخاب بطريقة معينة، لأن ذلك هو الذي يتناسب مع حاجات العصر ومع قضاياه[١٣٣]. وبعد وفاة الإمام الخوئي، واقتراح العلامة فضل الله كمرجع، أكد هذا الأخير ما يلي: الواقع أن مسألة المرجعية عند الشيعة لا تخضع لاختيار منظم على الطريقة التي تختار فيها مراجع الطوائف الدينية الأخرى، وإنما تتم من خلال عملية اختيار عضوية طبيعية تنطلق من وجود شخص وأكثر يملك إمكانات علمية وروحية تقوائية وما يتصل بهذه الإمكانات من الشؤون المنفتحة على واقعنا وواقع الطائفة، فتختاره هذه الجماعة أو تلك من العلماء ليأخذ حجماً معيناً يبدأ بالامتداد والتعمق، ويتوسع عندما يموت مرجع منافس أو متقدم عليه . وربما تحركت المسألة بطريقة واقعية عملية إلى أن يبلغ شخص واحد المرجعية العليا فتصبح مرجعيته شاملة إلا من بعض الجيوب الصغيرة هنا وهناك من

مجموعة يمكن أن تثق بشخص آخر ... وربما حدث أن الشيعة يتوزعون في أكثر من مرجعية كما كان يحدث أيام الإمام الخوئي رحمه الله. كان يتميز بمرجعية كبيرة جداً لعلها المرجعية الكبرى في العالم الشيعي ولكن كان إلى جانبه مرجعية الإمام الخميني التي استطاعت أن تتوسع بعد قيام الثورة. وإلى جانب هاتين المرجعيتين كانت مرجعية السيد الكلبايكاني التي كانت تعيش في حجم معين في إيران وربما في بعض مناطق الهند في شكل محدود. ومن الطبيعي أن الإمام الخوئي كان الشخصية البارزة في عالم المرجعية مع الإمام الخميني الذي أخذ العنوان الكبير للقيادة الإسلامية الشيعية لكنه لم يصل إلى المرجعية، بمعنى التقليد إلى الإمام الخوئي.

وهكذا امتد الإمام الخوئي في مرجعيته حتى بعد وفاة الإمام الخميني، وقد رجع الناس إليه في أكثر من ظرف ورجع آخرون إلى آخرين. وبعد وفاة الإمام الخوئي أصبح التوجه البارز إلى السيد الكلبايكاني الذي يمثل الشخص الثالث في هذه الطبقة. واستطاع أن يأخذ حجماً كبيراً لكنه لم يحصل على الشمولية التي كان يقترب منها الإمام الخوئي. فنحن نرى أن هناك مرجعيات موجودة في الساحة بأحجام مختلفة كمرجعية الشيخ الأراكي الذي رجع إليه بعض الناس في قم لكنه لم يحصل على مرجعية كبرى خارج إيران بل بقيت نظريته داخل إيران وفي شكل محدود باعتبار أن الجمهورية الإسلامية بعد وفاة الخميني توجهت إليه لبعض الاعتبارات. وهناك مرجعية واعدة في النجف الأشرف تتمثل في السيد عبد الأعلى السبزواري الذي استطاع أن يأخذ حجماً جيداً في العراق وفي بعض مناطق المنطقة. وهناك أحد تلامذة السيد الخوئي وهو السيد علي السيستاني وقد بدأ يحصل على بعض التأييد . وهناك أسماء عدة مطروحة في قم، لكنها لا تستطيع أن تأخذ حجماً كبيراً. إذ نستطيع أن نقول أن المرجعية الشيعية في هذه المرحلة تتمثل في شخصية بارزة لا تملك الشمولية لكنها تملك امتداداً كبيراً وهو السيد الكلبايكاني[١٣٤].

لقد برز الخلاف بين العلامة فضل الله وحزب الله على خلفية الصراع بين ما تريده إيران وما يريده أنصار حوزات النجف. ومن الواضح أن العلامة فضل الله لا يرغب برؤية إيران ضاغطة باتجاه فرض مرجع بمعزل عن رأي الجماعة، الأمر الذي أثار غضب أنصار الحوزات العلمية في قم وفي مقدمتهم حزب الله، ويقول أنصار حزب الله وتيار فضل الله «ليست هي المرة الأولى التي تبرز اختلافات في وجهات النظر حول المرجعية، وهي مسألة عادية في التاريخ الشيعي».

رابعاً : إن الاقتتال الشيعي-الشيعي، بين حركة أمل وحزب الله طوال العامين ١٩٨٧-١٩٨٨، أسهم في إضعاف مكانة العلامة فضل الله داخل صفوف الطائفة الشيعية، وتقلصت تأثيراته عليها، خصوصاً في منطقة الجنوب، خلافاً لمنطقتي البقاع والضاحية الجنوبية، فالعلامة فضل الله في نظر العديد من الذين حاوروه في المقابلات الصحفية والذين درسوا وحللوا آراءه الفقهية والسياسية يعتبر إنساناً معتدلاً لا إنساناً متطرفاً، وهو رجل فكر وحوار منفتح على الثقافات والإيديولوجيات المتناقضة مع الإسلام .

ويرى العلامة فضل الله أنه حتى لو برزت خلافات على العناوين الكبيرة، لجهة تبني حركة أمل والمجلس الشيعي الأعلى القرار ٤٢٥ الذي ينفتح على مسألة الصلح مع إسرائيل، في حين أن القرار المذكور ممنوع أميركياً وبالتالي فهو عاجز دولياً، ثم هو أمر غير ذي موضوع لبنانياً، وصار حزب الله "يخوّن" حركة أمل. علماً أن « الجميع يعرفون أن مسألة تحرير لبنان من إسرائيل هي من المسائل التي قد لا تكون واقعية في ماهية حركة المقاومة بالمعنى العسكري، قد تكون لها واقعية في إضعاف الاحتلال الإسرائيلي، قد تكون لها واقعية في إضعاف "جيش لبنان الجنوبي" الذي اعتمدته إسرائيل هناك وقد تكون لها إمكانات في أن تقوى أكثر عندما تتكامل مع الانتفاضة أو مع بعض الأوضاع السياسية الدولية، ولكن لم تكن هناك مسألة تحرير القدس. لم تكن واردة على مستوى

حركة الواقع ولا على مستوى الأدوات التي يمكن أن يستخدمها هـذا الفريـق أو ذاك لتحقيقها في الواقع »(١٣٥).

وكان العلامة فضل الله متعارضاً مع مؤيدي الأمين العام السابق الشيخ صبحي الطفيلي بسبب الاقتتال الشيعي-الشيعي، وبسبب اعتراض هذا الأخير على اشتراك حزب الله في الانتخابات التشريعية عام ١٩٩٢، كونه شكل اعترافاً بالدولة اللبنانية ذات النظام غير الإسلامي، الذي يعتبر أن على المقاومة التي يشكل حزب الله عمودها الفقري أن تستمر في توجيه الضربات إلى العدو الإسرائيلي وإلى حلفائه، إلى أن يمنّ الله عليها بالنصر الكامل، على طريقة التيارات الإسلامية الأصولية في عدد من الدول العربية والإسلامية .

خامساً : أصبح حزب الله مركز استقطاب كبير للقوتين الإقليميتين السورية والإيرانية، حيث للدمشق تأثير واسع على قطاعات واسعة من الحزب، لأنها توفر له المساعدة والغطاء في لبنان، اللتين تحتاجهما في مقاومة إسرائيل. وتستفيد سورية من ورقة المقاومة لجهة تعزيز موقعها وموقفها في مواجهة إسرائيل، إلا أن لطهران أيضاً نفوذ سياسي وعقائدي على حزب الله، بهدف إبقائه كورقة في يدها سواء كاملة أو بأجزاء كبيرة منها « لأنها بذلك تستطيع أن تطل على أزمة الشرق الأوسط وتكون طرفاً فيها لتأمين بعض الحماية لنظامها ». غير أن تأثيرات هاتين القوتين الإقليميتين سورية وإيران أكبر عند حزب الله وأقل عند العلامة فضل الله، مع العلم أن لكلا البلدين علاقات مميزة مع هذا الأخير .

ولما شهد العالم تحولات كبرى في مطلع عقد التسعينات بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وحرب الخليج الثانية، أفسحت في المجال لهبوب رياح إقليمية ودولية نحو بناء علاقات جديدة بين القوى اللبنانية على مختلف أطيافها، وشعور حزب الله بأنه بات رقماً صعباً في معدلات الصراع الإقليمي في منطقة الشرق الأوسط، بالإضافة إلى علاقته

المتينة بسورية وإيران، وتنامي قدراته العسكرية والمؤسساتية وإمكانياته المالية، كل هذه العوامل مجتمعة جعلت حزب الله يتحرر من السلطة المرجعية التي كان يمثلها العلامة فضل الله. وبات ينظر للعلاقة بين حزب الله والعلامة فضل الله من زاوية "ما للحزب للحزب، وما للسيد للسيد".

وإذا كانت الحالة التنظيمية - الجهادية لحزب الله تلتقي مع المرجعية الدينية والثقافية الموسوعية عند العلامة فضل الله، سواء على صعيد نمط السياسة المرحلية، أم على صعيد المشروع الإسلامي الأوسع، فإن الاختلافات بين الطرفين تبرز بحدة أكثر كلما تم التطرق إلى الخصوصيات الذاتية لكل منهما. وفي ذلك كله تخطى "حزب الله" شكله الأساسي كـ"حالة إيرانية" بالمعنى الضيق للكلمة، كي يلبنن هذه الحالة، حيث أدت عملية التلبنن تلك إلى تغذية مرتدة أو راجعة فيه، تطور وضعيته الحالية كطرف من أطراف المنظومة السياسية اللبنانية الراهنة، وكمحور عمليات المقاومة الوطنية اللبنانية .

الهوامش

(1) لورانت شابري، آني شابري: سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩١، ص ١٧٨ .

(2) نجد تحليلاً لهذه الفقرة في كتاب: William R. Polkin: The Opening of South Lebanon 1788-1840

(3) لورانت شابري: سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، مصدر سابق ص ١٨٠ .

(4) المصدر السابق عينه، ص ١٨١ .

(5) د. مسعود ظاهر: لبنان الاستقلال والميثاق، دار المطبوعات الشرقية، ط٢، ١٩٨٤، ص ٢٤٤ .

(6) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، ترجمة غسان الحاج عبد الله، دار البلال ط١، ١٩٨٨، ص ٣١ .

(7) Robert Melson and Howard Wabpe : Modernization and the politics of communalism: A Theoretical Perspective - American Political Science Reports 64 December 1970: 1112 - 1130 .

(8) د . غسان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٣٨ .

(9) المصدر السابق، ص ١٣٧ .

(10) ج . أوغانيو J . Augagne : الإمام موسى الصدر والطائفة الشيعية، بيروت أعمال وأيام، عدد ٥٣، تشرين الأول/ أكتوبر – ديسمبر ١٩٧٤، ص ٣١ – ٥١ .

(11) د . غسان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي، مصدر سابق، ص ٩٧، انظر أيضاً، Fouad Ajami : The Vanished Imam: Musa Al - sadr and the Shia of Lebanon Ithaca N. Y. Lebanon: Cornell University Press 1986

(12) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٨٣ ، انظر أيضاً حول التوزيعات والاختلافات المناطقية بين الجنوب والبقاع، انظر أيضاً: Raymond Adams "Paradoxes of Religions Leader ship among the shi ites of Lebanon" MERA Forum 6 (winter 1983). 9-12 Quotedinol - sadr ? P. 27 .

(13) Karim Pakradouni : "Lapaix manque'e", see p. 105 - 107 quotation at p. 106 .

(14) بيان المجلس الشيعي الأعلى في ٢٤ أيار ١٩٧٠ .

(15) David R. Smock and Audrey G. Smock. "The Plitics of Pluralism: Acomparative Study of Lebanon and Ghana" , p 141 ..

(16) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٨٩ .

(17) هي من حيث ترتيبها العددي التقديري : الشيعة، الموارنة، السنة، الأرثوذكس، الدروز، الكاثوليك، والأرمن الأرثوذكس .

(18) Joseph Chamie "The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes". P 179 .

(19) Michael C. Hudson. "The Precarious Republic: political Modernization in Lebanon" p.79 .

(20) Riad B. Tabbarah "Background to the Lebanese Conflict" p 118 .

(21) Hassan Sharif : South Lebanon: Its History and Geopolitics. in South Lebanon. Ed. Elaine Hagopian and samih Farsoun, p 10 - 11 .

(٢٢) المصدر السابق، ص ١١ .

(٢٣) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٨٠ .

(٢٤) جهاد الزين : مقال، الالتباس الشيعي، نشر بجريدة السفير، تاريخ ٢٨/١٠/١٩٧٩ .

(٢٥) انظر مثلاً، **Clifford Greets "Old Societies and New States: The Questr for Modernity in sia and Africa" .**

(٢٦) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤، حركة أمل والإمام موسى الصدر، ص ٦٦ .

(٢٧) المصدر السابق، ص ٦٢ .

(٢٨) لورانت شابري : سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، مصدر سابق، ص ١٨٦ .

(٢٩) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع، ص ٧٢ .

(٣٠) وضاح شرارة : دولة حزب الله، دار النهار ط٢، كانون الثاني ١٩٩٧، لبنان، بيروت، ص ١٠٤ .

(٣١) انظر مجلة المصور، القاهرة، ٢٧ أيار ١٩٧٧ .

(٣٢) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ١٠٥ .

(٣٣) المصدر السابق، ص ١٠٧ .

(٣٤) د . جورج قرم : انفجار المشرق العربي، من تأميم قناة السويس إلى الاجتياح لبنان، دار الطليعة ط١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧، ص ١٠٧ .

(٣٥) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٩٧ .

(٣٦) انظر مجلة الوطن العربي، مقال لبنان: سحب سوداء في سماء العلاقة بين الشيعة والفلسطينيين، تاريخ ٣٠/١١/١٩٧٩.

(٣٧) المصدر السابق عينه، موجز عن مؤتمر شعبي عقد في بيروت .

(٣٨) المصدر السابق عينه، موجز عن مؤتمر شعبي عقد في بيروت .

(٣٩) لورانت شابري، مصدر سابق، ص ٩٠ .

(٤٠) فهمي هويدي : إيران من الداخل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨، ص ٥٨ ، أنظر، **Legitimate Domination In The Shite Iran . P 89 .**

(٤١) سامي ذبيان : إيران الخميني، منطلقات الثورة وحدود التغيير، دار المسيرة، بيروت ط١، آب ١٩٧٩، ص ٧٣.

(٤٢) د . إبراهيم الدسوقي شتا : الثورة الإيرانية-الجذور-الإيديولوجية، دار الكتب، بيروت ط١، ١٩٧٩، ص ٣٠.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٣٦ .

(٤٤) سامي ذبيان : إيران الخميني، مصدر سابق، ص ١٥٧ .

(٤٥) **Michel M. Mazzaoui. "Shi'ism and Ashura in south Lebanon" in Ta'ziyah: Titual and Drama in Iran,ed J. Chelkowski P 228 - 237 , quotation at P. 229 - 230 .**

(٤٦) لعرض مختصر حول علاقة جبل عامل بإيران انظر : **Tarif Khalidi: "Shayki Ahmad. Arif al - Zayn and al - Ifran" In Intelle ctual Life in the Arab East. 1890 - 1939, ed: Marwan R. Buheiry. P 110 - 124 .**

(٤٧) ومنهم أيضاً وزير الطاقة عباس كافوري فارد، ومحمد بيراني سفير إيران لدى نيكاراغوا، المجلة، لندن، تشرين الثاني ٥/١١/١٩٨٣ .

(48) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٠٥ .

(49) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ١٠٩ .

(50) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤، حوار مع العقيد عاكف حيدر، ص ٨٥ - ٨٦ .

(51) السيد هاني فحص : الشيعة والدولة في لبنان، دار الأندلس ط١، ١٩٩٦، بيروت، ص ٦٠ .

(52) الحركات الإسلامية في لبنان، مصدر سابق، ص ٢٢٢ .

(53) المصدر السابق عينه، ص ٢٢٦ .

(54) المصدر السابق عينه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(55) باتريك سيل : الأسد، الصراع على الشرق الأوسط ١٩٨٨، دار الساقي، لندن ١٩٩٢، ص ٥٧٩ .

(56) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٨٦ .

(57) انظر ليديا جورج، مقابلة أجرتها مع نبيه بري ١-٧ شباط ١٩٨١، في "المندي مورننغ".

(58) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٣٣ .

(59) نبيه بري : العبور من الأوطان إلى الوطن-كلمات ومواقف، ١٩٩٢-١٩٩٥، ج٢، دار الأندلس، ص ٨٥١ .

(60) حدث الصدام المسلح بين الجيش اللبناني والمقاومة الفلسطينية بسبب الموقف من اتفاقية القاهرة لعام ١٩٦٩، التي اعتبرتها الدولة اللبنانية بأنها تشرع لإقامة دولة رديفة، مع اشتداد قوة حركة المقاومة الفلسطينية المسلحة في لبنان بعد انكفائها في الأردن .

(61) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ٨٧ .

(62) مقابلة مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، النهار العربي والدولي ٢٤-٣٠ أيار ١٩٨٢ .

(63) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٣١ .

(64) كان داوود داوود يمثل الاتجاه المعادي للفلسطينيين في حركة أمل، والذي كان في عام ١٩٨٠ يمثل الاتجاه الغالب في الجنوب، حيث اعتبر أن المقاتلين الفلسطينيين وكافة "الغرباء" مسؤولون عن المشاكل المستمرة في لبنان، نقلاً عن New Yorxk Times تاريخ ١٩ أيار ١٩٨٥ .

(65) مقابلة عاكف حيدر ١٩٨٥ . L'unite, Marchl

(66) قال هذا الكلام في سياق الحملة الشيعية على الوجود الفلسطيني المسلح، نقلاً عن النيويورك تايمز، ٢٦ أيار ١٩٨٥ .

(67) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(68) اعتصم الإمام موسى الصدر بتاريخ ١٩٧٥/٦/٢٧، في مسجد الصفا ببيروت متعبداً وصائماً، حين استقالت الحكومة اللبنانية بتاريخ ١٩٧٥/٥/٢٦، وظهرت صعوبات في وجه قيام حكومة جديدة .

(69) عندما خفت حدة القتال في أواخر عام ١٩٧٦، قبل الرئيس سليمان فرنجية "بالوثيقة الدستورية" الصادرة في شباط من ذلك العام واعتبرها الإمام الصدر قاعدة صالحة لتحقيق الإصلاح السياسي في النظام اللبناني، وإن كان هذا الإصلاح ظل بعيد المنال

(70) أسهم مع الإمام موسى الصدر في حركته من أجل أن يضطلع المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بدور سياسي واجتماعي بارز، قاده سياسيون واجتماعيون معروفون في الطائفة الشيعية، أبرزهم صبري حمادة، والنائبان السيد جعفر شرف الدين، وفضل الله دنس، والوزير السابق سليمان الدين، إلى جانب أحمد اسماعيل حافظ أسرار الإمام .

(71) السيد هاني فحص : الشيعة والدولة في لبنان، مصدر سابق، ص ٣٧ - ٣٨ .

(72) ميثاق حركة أمل، ص ٥٣ - ٥٤ .

(73) أ . ر . نورثون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٧٤) الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان : نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٥، ص ٣٨٢ .

(٧٥) الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ٤١٣ .

(٧٦) هيثم مزاحم : مقالة حزب الله وإشكالية التوفيق بين الإيديولوجيا والواقع، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥٩ كانون الثاني – شباط ١٩٩٧، ص ٦١ .

(٧٧) نص الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم، تاريخ ١٦ شباط ١٩٨٥ .

(٧٨) المصدر السابق عينه .

(٧٩) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ١١٩ .

(٨٠) أ . ر . نورتون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٥٥ .

(٨١) المصدر السابق عينه، ص ١٦٦ .

(٨٢) آية الله السيد محمد حسين فضل الله : المرجعية وحركة الواقع، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤، ص ٥ – ٧

(٨٣) فهمي هويدي، إيران من الداخل، مصدر سابق، ص ١٤٤ – ١٤٥ .

(٨٤) المصدر السابق عينه، ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٨٥) مجلة الوسط، العدد ٨١، تاريخ ١٦/٨/١٩٩٣، ص ١٩ .

(٨٦) مجلة الشراع، حزب الله: حركة عسكرية أم سياسية دينية ؟ ، تاريخ ١٧/٣/١٩٨٦، ص ١٦ .

(٨٧) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ٧١ .

(٨٨) المصدر السابق عينه، ص ٨٧ .

(٨٩) مجلة الشراع، حزب الله: حركة عسكرية أم سياسية دينية ؟ ، تاريخ ١٧/٣/١٩٨٦، ص ١٨ .

(٩٠) أ . ر . نورتون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٥٠ .

(٩١) مجلة الشراع، حزب الله: حركة عسكرية أم سياسية دينية ؟ ، تاريخ ١٧/٣/١٩٨٦، ص ١٩ .

(٩٢) هيثم مزاحم : مقال حزب الله وإشكالية التوفيق بين الإيديولوجيا والواقع، مصدر سابق، ص ٦٤ .

(٩٣) الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في ١٦ شباط ١٩٨٥، والرسالة منشورة أيضاً في ملاحق: كتاب حسين فضل الله: الخيار الآخر لحزب الله، بيروت، دار الهادي ط١، ١٩٩٤، وكتاب أ . ر . نورتون: أمل والشيعة .

(٩٤) المصدر السابق عينه .

(٩٥) المصدر السابق عينه .

(٩٦) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ٢٣٢ .

(٩٧) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤، ص ١٦٢ .

(٩٨) آية الله الخميني : الحكومة الإسلامية، ص ١٢٦ .

(٩٩) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ٢٧١ .

(١٠٠) السفير، في ٢٧/١/١٩٨٦ .

(١٠١) السفير، في ١٦/٦/١٩٨٦ .

(١٠٢) حول "ولاية الفقيه"، انظر: أحمد النراقي : ولاية الفقيه، بيروت، دار التعاون ١٩٩٠، روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الأعلمي .

(١٠٣) وهذا إلماح مفهوم إلى السيارة التي انفجرت ببئر العبد في ١٩٨٥/٣/٦، على مقربة من مسجد الرضا، ويرجح أن هدفها كان محمد حسين فضل الله وإلى اغتيال الشيخ راغب حرب من قبل، وإلى مشاريع مختلفة رمت إلى دمج ضواحي بيروت الجنوبية ببيروت أمناً وإدارة .

(١٠٤) رواية المعراج هذه في كتاب شيخ أصحاب حديث الشيعة، ابن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوف، إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة، المصدر المذكور، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(١٠٥) ترجم له ابن حجر العسقلاني ت(٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨ م) في كتاب: الإصابة في معرفة الصحابة، تحت رقم ٤٥٨٠، ج٢، القاهرة، مطبعة السعادة، ط١٣٢٨، ص ٢٨٦ .

(١٠٦) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤، ص ١٦٢ .

(١٠٧) د . إبراهيم الدسوقي شتا : الثورة الإيرانية، مطبعة دار الكتب، بيروت ط١، ١٩٧٩، ص ١٦١ .

(١٠٨) المصدر السابق عينه، ص ١٦٢ .

(١٠٩) Mlohammad - Reza Djalili et Annie Laurent "Leliban alepreuve dukomeinisme" Les Cahiers delorient (Paris), vol 2.N=O5. 1987. P 79 .

(١١٠) انظر تذكير السيد صادق الموسوي بالفتوتين، تعليقاً على مؤتمر "حزب الله" في أيار، في مقال نشرها الشراع، في عدد ١٧ أيار ١٩٩٣، وصادق الموسوي الإيراني الأصل، هو جامع البيانات والآراء المؤيدة لإقامة "جمهورية إسلامية" بلبنان في الحال، ومن غير إرجاء، في مجلدين من ١٣٠٠ صفحة .

(١١١) لجنة التحليل والدراسات في المكتب السياسي لحزب الله، وثيقة الطائف: دراسة في المضمون، بيروت ط١، ١٩٨٩.

(١١٢) بيان نشرته الصحف في ١٤ آب ١٩٨٩، وهو يعلق على بيان اللجنة الثلاثية الذي رفضته دمشق .

(١١٣) تصريح "مصدر مسؤول" إلى صحيفة السفير في ٥ تشرين الأول ١٩٨٩ .

(١١٤) الصحف في ٤ كانون الثاني ١٩٩١ .

(١١٥) إبراهيم الأمين : السيد خطيباً في الذكرى التاسعة للثورة الإسلامية الإيرانية، الصحف ٨ شباط ١٩٨٨ .

(١١٦) انظر وقائع حلقة البحث التي نظمها مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ونشرت بعنوان: الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط١، ١٩٩٥ .

(١١٧) محمد جواد مغنية : أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت، دار التيار الجديد ١٩٨٨، ص ١٦٩ .

(١١٨) محمد مهدي شمس الدين : في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر ١٩٩٢، ص ٢٠١ - ٢٦٧، انظر أيضاً النصوص الفقهية الشيعية القديمة التي تسوغ التعامل مع سلاطين الجور في الملحق الرابع لكتاب شمس الدين .

(١١٩) أ . ر . نورتون : أمل والشيعة، مصدر سابق، ص ١٦٠ .

(١٢٠) طارق إبراهيم : مقالة، حزب الله، عقد مؤتمره سراً على ثلاث مراحل وفي ثلاث مناطق، جريدة الحياة، تاريخ ١٩٩٥/٧/٢٨

(١٢١) من مقابلة مع نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم القاسم، النهار، تاريخ ٢٢/ ١٢/ ١٩٩٤ .

(١٢٢) طارق إبراهيم : مقالة، نقد جديد للعسكر بانتظار نتائج مفاوضات السلام، منشورة بجريدة الحياة، تاريخ ١٩٩٣/٦/٣ .

(١٢٣) السيد هاني فحص : الشيعة والدولة في لبنان، مصدر سابق، ص ١٢٩ .

(١٢٤) هيثم مزاحم : حزب الله وإشكالية التوفيق بين الإيديولوجيا والواقع، مصدر سابق، ص ٦٨ .

(١٢٥) يمكن مراجعة سيرة العلامة محمد حسين فضل الله السياسية بشكل مكثف في كتاب الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤ .

(١٢٦) وضاح شرارة : دولة حزب الله، مصدر سابق، ص ١٢٩ .

(١٢٧) من مقابلة مع العلامة محمد حسين فضل الله، في مجلة الشراع، تاريخ ١٩٨٨/٦/١٦ .

(١٢٨) الحركات الإسلامية في لبنان، ملف، الشراع ١٩٨٤، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(١٢٩) المصدر السابق عينه، ص ٢٦٥ .

(١٣٠) من مقابلة في "المندي مورننغ" ١٥-٢١ تشرين الأول ١٩٨٤ .

(١٣١) من مقابلة في Middle East Insightu, No 2 حزيران - تموز ١٩٨٥، ص ١٠ .

(١٣٢) مقابلة مع العلامة محمد حسين فضل الله في جريدة الديار، تاريخ ١١ تموز ١٩٩١ .

(١٣٣) مقابلة مع العلامة محمد حسين فضل الله في جريدة الأنباء الكويتية، تاريخ ٢٣ آب ١٩٩٧ .

(١٣٤) مجلة الوسط، العدد ٨١، تاريخ ١٦ - ٢٢ آب ١٩٩٣، ص ٢٠ .

(١٣٥) مقابلة مع العلامة محمد حسين فضل الله منشورة بجريدة النهار، تاريخ ٢١ آب ١٩٩٠، الحلقة الأولى تحت عنوان العلامة (١) عقلية الطائفة والواقع السياسي .

الباب الثالث

الأحزاب والحركات الإسلامية
في الخليج والجزيرة العربية

شروط النشأة والتطور

يتميز شيعة منطقة الخليج والجزيرة العربية سوسيولوجياً بالاستقرار، فهم فلاحون أو تجار أو صيادون أو حرفيون يتمركزون في المناطق الزراعية شرقي الجزيرة العربية والجزر القريبة منها باستثناء المدينة المنورة التي يوجد فيها أقلية شيعية بينما يندر وجود الشيعة في وسط المنطقة. ويرتبط شيعة هذه المنطقة بوشائج قوية مع شيعة العراق وإيران بغض النظر عن طبيعة الحكم في هذه المناطق الثلاث، ولا ينفي ذلك أن وضع النظام السياسي في كل من العراق وإيران يعكس نفسه على منطقة الخليج والجزيرة عموماً وعلى الشيعة خصوصاً. ويميز الشيعة في هذه المنطقة بصفة "البحارنة" فيما يطلق على "السنة" صفة "العرب" أي ذوي الأصول النجدية. ولكلمة "البحرين" في هذا السياق مغزاها، إذ أنها التسمية السابقة للمنطقة الممتدة من الكويت حتى عُمان. لكن باستثناء البحرين الحالية فإن الشيعة أقلية بالنسبة لمجموع السكان "المواطنين"، غير أنهم يتمركزون في مناطق خاصة بهم مثل الإحساء والقطيف في المنطقة الشرقية والمدينة في السعودية كما يتمركزون في أحياء وقرى خاصة بهم في الكويت والإمارات وعمان. ويعانون بحكم التركيبة السنية للأسر الحاكمة في المنطقة من التهميش الاجتماعي والسياسي. وتفسر هذه الوضعية المهمشة أن التوجه للانخراط

في حركات المعارضة على مختلف مراحلها الإصلاحية أم الراديكاليـــة أم الإســـلامية الراهنة كان تقليدياً أكثر قوة لدى الشيعة منه إلى سنة المنطقة. ورغم الانقسام الطـائفي في المنطقة هو معطى سوسيولوجي من معطيـــات اجتماعـــها التقليـــدي، حـــاولت الحركات الراديكالية القومية واليسارية في المنطقـــة أن تتجـــاوزه باتجـــاه الاندمـــاج الاجتماعي، فإن هذا الانقسام تحول بوضوح إلى استقطاب تناحري ما بـــين الســـنة والشيعة إبان الحرب العراقية الإيرانية التي تسببت تمييزات "عرقية". فلقد ارتبط التوجـــه الشيعي في منطقة الخليج والجزيرة العربية لتشكيل تنظيمات إسلامية سياسية أو حزبيـــة أساساً بقيام الثورة الإسلامية في إيران وانتصارها في عام ١٩٧٩. إذ قام شيعة المنطقـــة بتحركات مؤيدة لهذه الثورة، وإن أخذت هذه التحركات أشكالاً متباينة تبعاً لوضعيـــة كل قطرٍ خليجي. ففي البحرين دعا الشيخ محمد علي العسكري إلى مظـــاهرة بعـــد صلاة الجمعة تأييداً للجمهورية الإسلامية في إيران. وتمثلت المفاجـــأة في الاســـتجابة الجماهيرية لهذه الدعوة في ١٩ شباط/ فبراير ١٩٧٩، بل انضمت "الجبهة الشـــعبية" في البحرين، وهي وريث الجناح اليساري في تنظيم حركة القوميين العـــرب الســـابق في المنطقة إلى التظاهرة، وطرحت شعاراتها، وكان من أبرزها إطلاق ســـراح المعتقلـــين السياسيين، إلا أن الشعارات الإسلامية طغت على التظاهرة، مثل "ياخميني سير ســـير .. هذا عهد الجماهير" و"لا شرقية ولا غربية .. جمهورية إسلامية"، ورفعت التظـــاهرة في تعبير صريح ومباشر عن انفعالها بالثورة الإيرانية صور الإمام الخميـــني، وســـارت باتجاه السفارة الإيرانية. ومما له دلالة في هذا السياق أن علمـــاء الديـــن والزعامـــات الشيعية المحلية في البحرين والكويت والسعودية قد أرسلت وفوداً علنيـــة إلى طـــهران تهنئ آية الله الخميني بعودته إلى إيران وبقيام الجمهورية الإسلامية في إيـــران. غـــير أن التعبير عن هذا المنحى لم يأخذ شكلاً صدامياً وجريئاً إلا في البحرين، بحكم تطورهـــا السياسي بالقياس إلى ما حولها، واحتدام الاستقطاب المتعدد الأوجه فيها.

يمكن القول إنه تم تحت تأثير الثورة الإيرانية، وتأسيسها لما يتعـــبره الشـــيعة أول دولة/ قاعدة لهم في العالم، تبلور العمل الحركي الإسلامي في الأوساط الشيعية ونموضـــه في دول الخليج والجزيرة العربية برمتها. حيث عملت التنظيمات "الثوريـــة" الإســـلامية الإيرانية على بناء امتدادات حركية لها في المنطقة، فشكل حزب جمهوري إسلامي نـــواة تنظيمية له في البحرين، كما أقام حزب فدائيان إسلامي له في أوائل ١٩٧٩ نواة تنظيمية له في دبي إثر زيارة زعيمه آية الله خلخالي للإمارة. كما انتقل الاستقطاب ما بين خطـي حزب العمل وحزب الدعوة إلى التنظيمات الشيعية في الخليج والجزيرة، حيث تـــأثرت الجبهة الإسلامية في البحرين ومنظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية بحزب الدعـــوة بقدر ما تأثرت حركة أحرار البحرين الإسلامية بخط حزب العمل، وورثت قاعدته الـتي وجهت ضربة قاصمة إلى نواتها التنظيمية عام ١٩٨٦. وتلعب مسألة المرجعية دوراً هاماً في تلك الاستقطابات. فمثلاً وعلى الرغم من كل المنطلقات المشتركة ما بـــين الجبهـــة الإسلامية في البحرين وحركة الأحرار الإسلامية، فإن هناك خلافاً حاداً حول المرجعيـــة، حيث يتبع أنصار الجبهة آية الله الشيرازي، ويمثل هذا الاتباع خطاً سياسياً وفقهياً يطلـــق على أنصاره اسم "الشيرازيين" في حين يتبع أنصار "الحركة" آيات الله الآخريـــن. أمـــا منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية (الحركة الإصلاحية لاحقاً) فقد عمـــدت إلى إبراز المراجع الدينية الشيعية المحلية، فاعتمدت الشيخ حسن الصفار مفكراً ومرشداً لهـــا، وكذلك الأمر بالنسبة للجمعية الثقافية الإسلامية (الشيعية) في الكويت.

لقد شكلت حرب الخليج الثانية الناتجة عن ضم العراق للكويت محطة أساســـية أمام جميع القوى المعارضة في منطقة الخليج والجزيرة العربية بما فيها القـــوى الإســـلامية لمراجعة أطروحاتها وبرامجها بدرجات متفاوتة نسبياً. فإذا كانت المعارضة الإســـلامية في كامل المنطقة باستثناء الكويت قد أصدرت الفتاوى التي تحض علـــى "الجـــهاد" ضـــد "الكفرة الأميركان"، فإن بعض تنظيماتها استنتج في مرحلة ما بعد الحرب أن التواجـــد الأميركي الكثيف في المنطقة لا يسمح بتغيير الأنظمة بل بنشاط إصلاحي تســـمح بـــه

مبادرة الأنظمة الخليجية نحو وعودها بإعادة النظر في الأوضاع السائدة، وإعطاء هامش فريد من نوعه للنخب الثقافية في نقد الواقع الخليجي، وكان من أبرز المنظمات التي التقطت ذلك، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية (السعودية) وحركة أحرار البحرين الإسلامية والاتحاد الإصلاحي السني. فشهدت تلك المرحلة توجهاً لدى أكثر القوى للتركيز على الشأن الداخلي وتبني خط الإصلاح في التغيير السياسي، مستفيدة من الهامش الذي أتاحته متطلبات الحرب من مهادنة داخلية ما بين حكومات المنطقة ومعارضيها في مواجهة الخطر "العراقي"، ومما يلاحظ بهذا الصدد أن مطلب جلاء الوجود الأميركي والغربي عن المنطقة قد تراجع كثيراً بحيث لم يعد مطروحاً على جدول أعمال تلك القوى، وذلك لصالح بروز مطلب الإصلاحات الداخلية. وبرزت في هذا السياق ظاهرة توجيه العرائض (المذكرات) التي تطالب بالحكم الدستوري الديمقراطي في السعودية والكويت والبحرين وقطر. وشاركت في هذه العرائض القوى الإسلامية والديمقراطية. في المقابل وبقدر ما ساهمت حرب الخليج الثانية في تدعيم المنحى الإصلاحي في دول المنطقة، فإنها كانت عنصراً أساسياً في بلورة الاتجاه الإسلامي المتشدد -السني أساساً والشيعي بالدرجة الثانية- لا سيما الأول في شكله الوهابي، حيث برز بشكله الجديد في إقليمي حائل في الشمال وعاصمته القصيم وهو معقل حركة "الإخوان" السابقة ونجد والعاصمة الرياض. فقد اعتبر هذا الاتجاه الذي تطور لاحقاً إلى "جماعة السلف" الوجود الأميركي احتلالاً سافراً لأرض الجزيرة العربية "المنزهة" عن الشرك، مما أدى إلى استنفار المؤسسة الوهابية لشرعنة الاستعانة بالقوات الأميركية والغربية في مواجهة بلد عربي إسلامي "معتدٍ". أما في أوساط الشيعة، فقد أسهمت حرب الخليج الثانية ببروز "حزب الله الحجاز" المحصور بشكل أساسي في المنطقة الشرقية. وسنحلل فيما يلي وضع الأحزاب والحركات الإسلامية الأساسية في منطقة الخليج والجزيرة العربية.

البحرين

يمثل الاستقطاب الشيعي/ السني أحد أبرز خصائص الانقسامات العمودية في البحرين. وتعود هذه الثنائية تاريخياً إلى قدوم آل خليفة وهم من العتوب القاطنين في نجد إلى البحرين، وانتزاعهم السلطة عام ١٨٧٣ من عشيرة المطاريش العمانية التي كانت تحكم البحرين نيابة عن شاه إيران، وفاقم من هذه الثنائية أن الشيعة مثلوا السكان الأصليين في حين مثل السنة الذين وفدوا مع آل خليفة الأقلية الجديدة الحاكمة. وقد شكل ذلك مرجع الانقسام التقليدي المذهبي في البحرين بين ما يسمون بالبحارنة وهم الشيعة ومن يسمون بالعرب وهم السنة. وقد حاولت المعارضة السياسية الحديثة التي نشأت بشكل راديكالي من خلال المنظمات القومية العربية (بعث، حركة قوميين عرب) أن تتخطى هذه الثنائية. غير أن هذه المعارضة ورغم أنها نجحت في ما يسمى في الحوليات البحرينية بـ"حركة الهيئة"(١٩٥٥) أو "هيئة الاتحاد الوطني" بضم أحد رجال الدين الشيعة إلى قيادتها وهو الشيخ علي كمال الدين، فإنها لم تستطع طوال الستينات والسبعينات أن تستقطب أية شخصية دينية. بل غدت بحكم راديكاليتها ونفوذ القوى اليسارية الجديدة فيها ذات الخطاب المعادي للإيديولوجيا الدينية في الموقع المقابل لـ"الإسلاميين". بل تحولت العلاقة ما بين هذه القوى والتيارات الإسلامية بعد نكسة حزيران ١٩٦٧ إلى علاقة عداء صريحة حاولت السلطة أن تستثمرها وأن تضع التيار الإسلامي في مواجهة التيار اليساري الراديكالي النافذ في أوساط الشبيبة والفئات الوسطى الحديثة. ووصلت ذروة الاصطدام ما بين التيارين اليساري والإسلامي في حادثة اغتيال عبد الله المدني في نوفمبر ١٩٧٦ وهو أحد قيادات التيار الشيعي، حيث اتهمت الجبهة الشعبية (يسار حركة القوميين العرب السابقة) بتنفيذها، في حين حملت الجبهة السلطة مسؤوليتها. وترتب على هذا الحادث الذي هز البحرين، خلق أجواء عداء سافر للشارع الشيعي ضد اليسار البحريني. حيث أحست الزعامات الشيعية بضرورة تأطير

نشاطها في إطار جمعياتي حديث يواجه تنظيمات اليسار، وهو ما غضت السلطة النظر عنه إن لم ترحب به. من أبرز هذه الجمعيات:

جمعية التوعية الإسلامية:

تأسست جمعية التوعية الإسلامية كحلقات ذكر في قرية الدراز، وحصلت عام ١٩٧٢ على ترخيص رسمي من وزارة الشؤون الاجتماعية، وأقامت مدرستين ابتدائيتين دينيتين للفتيات في الدراز وجدحفص، كما افتتحت قسمين للعلوم الدينية واحد للرجال والآخر للنساء. ولم يقتصر نشاط الجمعية على مقرها بل امتد إلى مختلف القرى والمدن من خلال المحاضرات في الأندية والحسينيات. إذ لم تكن هذه الجمعية مجرد جمعية محلية بل مركزاً للنشاط الشيعي في البحرين، حيث ستلعب دوراً أساسياً في تسييس الشارع الشيعي. ولم تر السلطة غضاضة في الدعم المعنوي للجمعية إلا أنه ما إن قامت الثورة الإيرانية حتى بدأت لحظة الصدام ما بينها وبين الجمعية، حيث ستقتحم أجهزتها الأمنية في ١٩٨٤/٤/٢ الجمعية، وتحطم محتوياتها، وتغلق كافة مؤسساتها بالشمع الأحمر، وتصدر قراراً بحلها.

وجرى اعتقال قيادات الجمعية للتحقيق ومنهم رئيس مجلس الإدارة الشيخ ابراهيم منصور الجمري حيث جرت محاكمته إلى جانب مجموعة من أساتذة وكوادر الجمعية حيث حكمت عليهم محكمة أمن الدولة بالسجن ٧ سنوات لكل منهم ومنهم الشيخ حسن المالكي والحاج علي العكري والشيخ ابراهيم الجفيري والأستاذ عيسى الشارقي والأستاذ حميد مسعود والأستاذ أحمد عباس والأستاذ مهدي صالح زين الدين.

وقد شكل نشطاء الجمعية، القاعدة التي استند إليها حزب الدعوة في محاولته لتأسيس عمل حزبي في البحرين، وهي المحاولة التي أجهضت إثر حملة اعتقالات واسعة تلت الاعتقالات في أوساط كوادر الجمعية على امتداد ١٩٨٤ - ١٩٨٥.

الصندوق الحسيني الاجتماعي[1]:

في مؤازرة تجربة جمعية التوعية الإسلامية في الدراز كانت هناك تجربة مماثلة ولكن في المنامة العاصمة ويبدو أنها تمثل لاحقاً الاتجاه الثاني في التيار الإسلامي الشيعي ألا وهو تيار حزب العمل الإسلامي. بدأت المبادرة في ١٩٦٩ حيث وزع نفر من الشباب الإسلامي منشوراً يدعو إلى إنشاء "جمعية شباب الإرشاد الإسلامي" وذلك خلال الاحتفال بوفاة الإمام علي في رمضان بمأتم العريض.

شملت نشاطات الجمعية القيام بأعمال التوعية والإرشاد والتدريس الديني، وفي عام ١٩٧٠ قدم إلى البحرين السيد هادي المدرسي حيث شكل وصوله نقطة تحول مهمة في التيار الإسلامي الشيعي بما يمتلكه من مؤهلات فقهية وبلاغية وخطابية وقدرة على الإقناع، ويبدو أن قدومه للبحرين من الإمارات لم يكن مصادفة، وفي عام ١٩٧١ حدث تطور آخر بتحول اسم الجمعة إلى جمعية الإرشاد الإسلامية، وفي عام ١٩٧٢ تغير الاسم مرة أخرى إلى الصندوق الحسيني، حيث كانت البلاد حينها تعيش تجربة المجلس التأسيسي الذي وضع دستور البلاد مؤذناً بمرحلة من الحريات النسبية مع وجود رموز التيار الديني في المجلس التأسيسي ثم المجلس الوطني. وقد لعب الصندوق إلى جانب جمعية التوعية دوراً في تسيير الشارع الشيعي حيث شكل مركزاً مهماً في الحملة الانتخابية في ديسمبر ١٩٧٣ لمرشحي التيار الديني الشيعي، ثم منبراً لأطروحاتهم خلال المرحلة البرلمانية القصيرة الأجل وبعد حل المجلس في أغسطس/ آب ١٩٧٥ ولإعطائه طابعاً اجتماعياً لا يثير حساسية السلطة جرى تغيير الاسم إلى الصندوق الحسيني الاجتماعي. وكان شعار الجمعية (الله - العدل - الإحسان).

لعب الصندوق الحسيني دوراً مؤثراً في نشر الوعي الإسلامي بمضامين تؤكد على رفض حالة الخنوع والاستسلام والدعوة لإحياء فريضة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع الأمة للنهوض والتحرك. وقد شهدت مناطق البحرين الشيعية نشاطاً واسعاً وحضوراً كثيفاً للصندوق وخصوصاً إثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقد

أدركت السلطة أنه أصبح قاعدة للمعارضة الدينية الشيعية فعمدت إلى حله في منتصف ١٩٨٠، وسبق ذلك اعتقال السيد هادي المدرسي وإبعاده من البحرين إلى إيران في سبتمبر/ أيلول ١٩٧٩.

ويمكن القول إن الصندوق الحسيني الاجتماعي، قد شكل القاعدة التي انطلقت منها الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين لاحقاً حيث أن السيد هادي المدرسي هو المرجع الروحي للجبهة وكتاباته هي الأساس الذي تعتمد عليها الجبهة في التثقيف والتعبئة.

أما المرحلة الثانية فهي التي دشنتها انتصار الثورة الإيرانية في ١٩٧٩.

لقد أدت سلسلة من التطورات إلى بلورة التيار الشيعي الإسلامي كتيار سياسي وصدرت خلال هذه الفترة عدة بيانات ورفعت عدة شعارات، وظهرت عدة تسميات تنظيمية، مع أن نشاط بعض التنظيمات لم يتعد إصدار بيان واحد ومنها :

١- الجماعة الإسلامية. ٢- جبهة الثورة الإسلامية.

وقد انتهت هذه التنظيمات، إما لأنها غير موجودة أصلاً كتنظيمات أو نتيجة الضربات الموجهة من قبل المباحث السياسية. وبقي في الميدان تنظيمان هما الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، وحركة أحرار البحرين الإسلامية.

الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين (ج. آ. ت. ب):

- نشأة الجبهة:

تطرح الجبهة في وثائقها أن قيام الجبهة قد تم في ١٩٧٦ وأن الإعلان عن وجودها تأخر عدة سنوات لأسباب أمنية وتنظيمية. وهذا الادعاء بقدم التنظيمات الإسلامية الشيعية مشترك بين مختلف هذه التنظيمات حتى لا يقال بأنها نتاج للثورة الإسلامية في إيران. ورغم أن الجبهة تعتمد ١ محرم ١٣٩٦ (أكتوبر ١٩٧٦) كيوم انطلاقتها لأسباب تعبوية ودعاوية لما للأول من محرم من أهمية لدى الشيعة، فإن أول بيان

للجبهة غير موقّع قد ظهر تحت عنوان "إنذار إنذار إلى حكومة آل فرعون (آل خليفة) في رمضان ١٣٩٩ (١٩٧٩/٨)". وفي هذا البيان لم تشر الجبهة إلى قيامها وبرنامجها بل ركز البيان على الموقف السلبي لحكومة البحرين تجاه الثورة الإيرانية. وصدر أول بيان موقّع باسم الجبهة بتاريخ ١٩٧٩/٨/٢٨ الموافق ٨ شوال ١٣٩٩ إثر اعتقال وإبعاد المدرسي وإعادته إلى إيران عبر دبي(٢).

لقد لعب عدد من علماء الدين، ومنهم السيد هادي المدرسي والشيخ جمال العصفور (الشهيد) والشيخ عباس الشاعر واسماعيل عباس حسين (الشهيد)، دوراً أساسياً في توحيد المجموعات الإسلامية الشيعية التي نبتت كالفطر خلال عام المخاض ١٩٧٩(٣). وفي هذا الصدد فإن للمدرسي دوراً متميزاً، فهو يحمل لقب "حجة الإسلام" وهي مرتبة دينية متقدمة تدل أن لصاحبها إسهامات فكرية ومؤلفات دينية، كما أنه قد عرف بنشاطه الدعاوي الكثيف، وتجديده في مجال العمل الإسلامي باتجاه إكساب هذا العمل بعداً سياسياً، والابتعاد عن مفهوم اقتصار الإسلام على العبادات. كما أن المدرسي سبق أن التقى بالخميني أثناء إقامته في النجف بالعراق، وبالتأكيد فقد التقاه بعد رجوعه منتصراً إلى إيران حيث توج المدرسي مكانته بين أقرانه بطرح نفسه كممثل لآية الله الخميني في البحرين. وهو اليوم، ومن منفاه في طهران، يقود الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين وله تأثير كبير على التنظيمات والحركات الإسلامية الشيعية في العراق ولبنان والبحرين. وقد أكدت الجبهة في منطلقاتها على ما يلي(٤):

١- هذه الرسالة تتخذ من الله هدفاً أعلى ومن الإسلام أداة نضالية.

٢- إن الجماهير هي عمق ثورتنا ورافد نضالنا ونرفض بشكل مطلق مبدأ النخبة.

٣- رفض الصيغ الفئوية والطبقية والأطر المذهبية والعرقية في نظم الانتماء التنظيمي.

أما بالنسبة للهدف الأعلى فهو "إقامة حكم الله وإحقاق الحق وإبطال الباطل". وقد حددت الجبهة أهدافها المرحلية كما يلي:

إسقاط السلطة الخليفية، وإقامة نظام إسلامي حر، وتحقيق استقلال البلاد، وتحقيق الاستقلال الثقافي والاقتصادي، والقضاء على الأمية وتحقيق إلزامية التعليم، وإلحاق البلاد بركب التقدم العلمي والتكنولوجي في العالم.

أما الأهداف على المدى البعيد فهي :

١- بناء الفرد الرسالي، أي الفرد الواعي بالإسلام فكراً والمجسد لتعاليمه سلوكاً، والحامل لرسالة العمل والدعوة إليه، والمستعد للتضحية بنفسه.

٢- بناء الأمة المؤمنة، وهذه المرحلة تأتي بعد مرحلة بناء الفرد الرسالي وتتم عبر تكوين طليعة مؤمنة قادرة على قيادة عملية التغيير السياسي والاجتماعي في الأمة، وإثارة القوى والطاقات الكامنة في أعماقها إلى شاطىء التكامل والسمو، وحقنها بروح الإيمان والتضحية.

٣- بناء الحضارة الإسلامية وهي آخر محطات البناء الثوري. وتتم عبر تفاعل ثلاثي بين إنسان الثورة وتراث الثورة وعمقها الزمني وأرض الثورة المحررة.

واستفادت الجبهة من المناسبات والشعائر الشيعية (عاشوراء، ومآتم آل البيت والمناسبات الشيعية الأخرى). ولقد سبق للمعارضة الوطنية أن استخدمت هذه المؤسسات واستفادت من هذه المناسبات بنجاح، لكن الحركة الإسلامية الحالية خلقت نوعاً من الازدواجية بين تنظيمها وتنظيم المؤسسات الشيعية التقليدية فتحصنت فيها واستفادت منها للتغطية الجيدة، كما أنها حولت المناسبات الدينية إلى تظاهرات لطرح شعاراتها حيث تعاد صياغة الشعارات الدينية وتفسير الأحداث وإسقاط الرموز لتلائم متطلبات المعركة الحالية. حيث ترفع شعارات (لا شرقية لا غربية، جمهورية إسلامية، كفاحنا حسيني، قائدنا خميني، إلخ). شكلت المؤسسات الشيعية التقليدية مثل جمعية التوعية الإسلامية والصندوق الحسيني والمدارس الإسلامية والحسينيات نقاط انطلاق ومعاقل للجبهة. ورغم عدم انخراط معظم القيادات التقليدية من الزعامات ورجال الدين في قيادة هذه المؤسسات في الجبهة فإنهم اضطروا في ظل تيارها الكاسح إلى مماشاتها،

لذلك فإن قيادة الجبهة هي من الصف الثاني لرجال الدين إضافة إلى المتعلمين والتكنوقراط والموظفين، وقد سبق لبعضهم أن عمل في تنظيمات المعارضة اليسارية. وقد نقل هؤلاء تجربتهم التنظيمية إلى الجبهة، فلم يعد اهتمامها محصوراً بالمؤسسات التقليدية للشيعة، بل توجهوا للتغلغل في مؤسسات الدولة والمجتمع الحديثة (المدارس، الشركات، الأندية، الجمعيات). وفي ضوء صراعها مع السلطة وتنافسها مع التنظيمات اليسارية الأخرى، فقد توجهت الجبهة لإقامة منظمات فئوية. فأقامت حركة المرأة المسلمة في البحرين وأصدرت نشرة "العقيلة"، وأبرزت بعض الشخصيات النسائية مثل صديقة الموسوي التي سبق أن اعتقلت في البحرين ثم أبعدت إلى إيران. كما أن أنصار الجبهة في القطاع الطلابي هم أعضاء في اتحاد الطلبة المسلمين المؤيد لخط إيران، كما تصدر بعض البيانات باسم "الرابطة الإسلامية لطلبة البحرين"(٥). والجبهة لا تمتلك تنظيماً عمالياً خاصاً بها، اقتداء بإيران، حيث يعارض النظام قيام النقابات، انطلاقاً من مقولة أن الإسلام دين لا طبقي، لكن الجبهة أصدرت بياناً بمناسبة الأول من مايو/ أيار ١٩٨٠ حثت فيه العمال على مقاومة السلطة وعدم المشاركة في "اللجان العمالية" باعتبارها حلولاً وسطية غير مجدية(٦).

لقد نجحت الجبهة في إقامة قاعدة لها في أوساط الشيعة، انطلاقاً من التجمعات السكنية الخاصة بالشيعة في القرى والأحياء الخاصة بهم في المدن، وكذلك في أوساط المؤسسات التقليدية للشيعة، وإلى حد ما في المؤسسات الحديثة للمجتمع والدولة. ولكنها لم تنجح في إقامة منظمات ذات الطابع الطبقي والفئوي (عمال، شباب، طلبة، اختصاصيين، مرأة .. إلخ) ولم تستطع أن يكون لها وجود في المؤسسات الاجتماعية الحديثة (الجمعيات المتخصصة، الجمعيات النسائية، الأندية، اللجان العمالية، المجالس الطلابية .. إلخ). كما أن الجبهة رغم نفيها الشديد لطابعها الطائفي فهي محصورة في تركيبتها على الطائفة الشيعية.

- **تنظيم الداخل والخارج:**

ترتب على حصار الجبهة وإبعاد عدد من كوادرها مع عائلاتهم تمركز عدد كبير من قياداتها في الخارج، التي شكلت نوعاً من ظاهرة الهجرة تيمناً بهجرة المسلمين الأولى، إلا أنها تشدد على أن هجرتها قسرية وتستهدف العمل بصورة أفضل، حيث توزع بشكل متقن مهامها ما بين الداخل والخارج.

- **الأساليب النضالية:**

تتبنى الجبهة عقيدة "الإسلام المجاهد" المتصادم مع النظام، والذي هو عميق في التراث الشيعي، وجاءت الثورة الإيرانية لتجدده وتعطيه مضامين حديثة. يستفاد هنا أيضاً من المناسبات الدينية والأماكن التقليدية. حيث تتحول مراسم العزاء إلى محاضرات للتثقيف والتعبئة. ولا يقتصر ذلك على المناسبات الدينية بل يشمل مراسيم الاحتفال بضحايا الجبهة والثورة الإسلامية ككل، سواء في إيران أو العراق أو لبنان. إن البلاغة وحسن التمثيل والخطابة، التي يتمتع بها المقرئون (الملالي) ورجال الدين، تفعل مفعول السحر في نفوس الجمهور. ولم تعد وسائل الجبهة في التحريض والتعبئة والتثقيف مقتصرة على الوسائل التقليدية، بل توسعت لتشمل الوسائل الحديثة. فقد بدأت الجبهة في بداية ١٩٨٠ في إصدار نشرتها الثورة الرسالية، وهي نشرة حسنة الإخراج ذات حجم صغير مناسب للتهريب والتداول السري في البحرين. ولمعالجة مواضيع مطولة لا تتسع لها النشرة، بدأت الجبهة منذ ١٩٨٠ بإصدار مجموعة من الكتيبات ضمن مجموعة سلاسل، مثل: وثائق الحركة الإسلامية في البحرين، نحو ثقافة رسالية. كما تصدر الجبهة كتيبات لقيادييها، مثل: هادي المدرسي، كما أن الجبهة تستخدم الكاسيت والفيديو لنقل وتداول خطب قيادييها خصوصاً من هم في الخارج إلى جماهيرها في الداخل. وبالطبع فإن الجبهة تحث أعضاءها على التثقيف بالرجوع إلى القرآن وأحاديث الرسول وكتابات الأئمة والعلماء المشهورين وتتبع سيرهم والاقتداء بها.

تحويل المناسبات الدينية وجنازات الضحايا وأربعيناتهم والمناسبات التي تدعو لها الثورة الإيرانية (يوم القدس مثلاً) والأحداث المعاصرة المهمة، إلى تظاهرات سياسية، حيث ترفع فيها شعارات الجبهة وتردد هتافاتها وتشكل مناسبات ممتازة لتعبئة الصفوف والنفوس والصدام مع السلطة لكشف طبيعتها القمعية وتعريتها.

إن الجبهة ترى في "الاستشهاد" ومقارعة الظلم بالقوة قمة أداء الواجب الإسلامي، لذلك فإن نموذجها ليس الإمام الحسن الذي صالح معاوية، بل الإمام الحسين الذي قاتل يزيد حتى استشهد. ومع التأكيد على نزعة الاستشهاد هناك تأكيد مواز على حتمية الانتصار، كما انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، ولذلك فإن هناك مقاومة شديدة متأصلة لعدم تكرار مأساة التحكيم بين معاوية وعلي، وهي التي تسقط على جهود المصالحة بين العراق وإيران لوضع حد للحرب الدائرة، أو أي مهادنة بين المعارضة الإسلامية في كل مكان والطواغيت وتطبيقها المصالحة بين الجبهة ونظام آل خليفة.

وتنطلق الجبهة في تكامل أبعاد النضال سواء مع النفس أو مع المجتمع أو ضد السلطة الغاشمة. ولذلك فإن هذا النضال نظري وعملي وهو نضال داخلي وخارجي.

مواقف الجبهة تجاه التنظيمات الأخرى(٧):

تنطلق الجبهة من كونها التنظيم البديل للتنظيمات المعارضة القائمة على الساحة، وتعزو الجبهة فشل نضال الشعب البحراني على امتداد المرحلة الماضية لافتقاد الرؤية الإسلامية والقيادة الإسلامية. وقد طبع العداء الإيراني الرسمي للقوى اليسارية والقومية موقف التيار الإسلامي الشيعي والجبهة ذاتها، كما أن الموقف النظري المعادي من قبل مفكري التيار الإسلامي السائد في إيران تجاه قضايا مثل: القومية والاشتراكية والقضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، قد انعكس على تنظيرات الجبهة وقادتها ومفكريها. لذلك، فقد تمثل موقف التيار الإسلامي الشيعي -قبل وبعد قيام الجبهة-

بالعداء الشديد للتيار اليساري ممثلاً في الجبهة الشعبية في البحرين وجبهة التحرير الوطني البحرانية، رغم أن الجبهة الشعبية اتخذت منذ قيام الثورة الإيرانية موقفاً إيجابياً واستجابت لدعوات الإسلاميين للتظاهر عندما ارتأت ذلك مناسباً. كما أن الجبهتين تتبنيان بعض مطالب الجبهة الإسلامية وتدافعان عن حقها في التعبير، وعن معتقليها السياسيين. واتهمت الجبهة الإسلامية يومئذٍ الجبهتين بالتبعية للمعسكر الشرقي وتبني منهج انهزامي إصلاحي.

ولكن، ومن خلال التجربة العملية، حدث تحول طفيف في موقف الجبهة الإسلامية تجاه قوى المعارضة اليسارية. حيث تبين لها أن الانتصار السريع على السلطة في البحرين والاستئثار بها على غرار التجربة الإيرانية هو بعيد المنال وأنها غير قادرة لوحدها حتى على تحريك الشارع يومئذٍ بعد الضربات التي وجهت لها. كما أن الموقف الإيجابي للتنظيمين المذكورين قد أسهم في إيقاف تهجمات الجبهة الإسلامية العنيفة عليهما وبداية بعض الاتصالات معها. ترفض الجبهة منظومة الأفكار والقيم التي أفرزها التطور الحديث للحضارة الإنسانية بما في ذلك منظومة المفاهيم التي تكرس "الأمة والطبقة والصراع الاجتماعي"، ولذلك لا تقر الجبهة مقولة الأمة العربية، وتعترف بالأمة الإسلامية فقط والأممية الإسلامية. وترفض الجبهة جملة الحقوق الحديثة، مثل حرية العمل السياسي والنقابي والتعددية السياسية وحرية العقيدة، والحقوق المدنية، وحقوق المرأة. والحقيقة أن للجبهة نظرة سلبية فيما يتعلق بالحريات والحقوق المدنية، وخصوصاً تجاه المرأة، حيث تدعو إلى فرض الحجاب وعزل المرأة عن الرجل في العمل والمدرسة والمستشفى وفي عموم مجالات الحياة.

رأت الجبهة أن العدو الأساسي يتمثل في الامبرياليتين، الشرقية التي تغتصب أفغانستان والأميركية الغربية. أما بالنسبة لتحالفاتها، فمن الطبيعي أن تكون –وهي التي تعتبر نفسها جزءاً من التيار الإسلامي الذي يقوده آية الله الخميني– على علاقات

متكاملة ووثيقة مع جمهورية إيران الإسلامية، حيث حصلت على دعم مادي وإعلامي ومعنوي. وبالمقابل فإن الجبهة اعتبرت معركة إيران معركتها، وأرسلت بمتطوعيها للقتال في جبهة الحرب ضد العراق والقيام بعمليات ضد العراق في الخارج. كما أن لها علاقات وثيقة مع المنظمات الإسلامية الشيعية ذات النهج المماثل، مثل حزب العمل الإسلامي ومنظمة الجهاد الإسلامي في العراق، وأمل وحزب الله في لبنان، ومنظمة الثورة الإسلامية في السعودية.

إن جميع هذه المنظمات، بما في ذلك المؤسسات والأحزاب "الإسلامية" في إيران لها نفس المنطلقات الفكرية والإيديولوجية ولها نفس الخط السياسي، ولها قيادة واحدة هي آية الله الخميني، ولذلك ليس غريباً أن تعمل بتكامل واضح، بل وتقيم منظمات مشتركة، مثل اتحاد الطلبة المسلمين، وتنضوي جميعها في إطار "المنظمة الأممية للثورة الإسلامية" التي يشرف عليها الحرس الثوري ومقرها طهران. كما أن الجبهة تقيم علاقات تكتيكية مع أصدقاء إيران، مثل ليبيا وسوريا، رغم خلافها العقائدي العميق مع هذين النظامين. ومن أبرز قياداتها حجة الإسلام السيد هادي المدرسي، والشيخ علي الكوراني، والشيخ عبد العظيم المهتدي، والشيخ عباس الشاعر، والشيخ شبر علي الستري، والشيخ محمد علي محفوظ، ومن أبرز "شهدائها" الشيوخ جمال العصفور وجميل العلي وكريم الحبشي وعلي راستي الذين ماتوا نتيجة التعذيب في المعتقلات فضلاً عن حسن علي محمد الذي اغتيل في ١٦ صفر ١٤٠٢ بتفجير سيارة ملغومة به في لندن.

حركة أحرار البحرين الإسلامية:

في ١٩٨٤/٤/٢ أقدمت سلطات الأمن في البحرين على القيام بعملية أمنية كبيرة استهدفت تفكيك نواة تنظيم حزب الدعوة الإسلامية في البحرين حيث هاجمت جمعية التوعية الإسلامية في الدراز والصندوق الحسيني الاجتماعي في المنامة، وأغلقت

المؤسستين وحلتهما رسمياً كما أغلقت المدارس الدينية التابعة للجمعية وشنت حملة اعتقالات وسط كوادر المؤسستين وحكمت على بعضهم أحكام سجن قاسية. إثر هذه التجربة المريرة عكف عدد من قيادات وكوادر العمل الإسلامي الشيعي في البحرين على تدارس تجربة العمل الحزبي الإسلامي الشيعي وارتأوا أن هناك ضرورة لابتكار صيغة جديدة للعمل وتقوم على تقسيم العمل كما يلي:

١- إنشاء تنظيم ذا طابع محلي وهوية إسلامية في الخارج، يتولى التوجيه والإعلام.

٢- أن يكون العمل في البحرين بصيغة التبليغ، أي ينهض به رجال دين يجري إعدادهم جيداً في الحوزات العلمية في البحرين والنجف وقم ومشهد ويمتلكون رؤية مشتركة في التبشير بانبعاث إسلامي، دون أن يكون هناك تنظيم فيما بينهم يتيح للسلطات الأمنية توجيه ضربات لهم.

من الواضح أن حركة أحرار البحرين الإسلامية قد استفادت من أخطاء التجربة الحزبية الضيقة لكل من نواة حزب الدعوة والجبهة الإسلامية في البحرين. من نواحي عدة (التنظيم، المواقف تجاه الآخرين، المرونة في العمل .. إلخ. وقد جرى إنشاء التنظيم (حركة أحرار البحرين) الإسلامية في الخارج، دون إعلان وبشكل متدرج لا يستثير ردود الفعل. واستند التنظيم على كوادر مدنية ذوي مؤهلات تعليمية عالية وتمركز أولاً في لندن ثم مد علاقاته إلى مناطق أخرى. أصدرت حركة أحرار البحرين الإسلامية نشرة شهرية في يناير ١٩٨٣ باسم "صوت البحرين" وهي نشرة إخبارية حيث يلاحظ عليها حرفية عالية في التحرير والانتظام. كما أصدرت بدءاً من ديسمبر ١٩٩٢ نسخة بالإنكليزية عن النشرة باسم Voice of Bahrain وهي موجهة للرأي العام الغربي وتتميز أيضاً بحرفيتها الصحفية ولغتها الإنكليزية المتينة وانتظامها بحيث أضحت أهم مصدر لأخبار المعارضة في البحرين لغير العرب.

المنطلقات(٨):

تشترك الحركة مع التنظيمات الإسلامية الشيعية في ذات المنطلقات الجهادية. وتحمل نشرة الجبهة شعار وهو الآية القرآنية ﴿ فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار، إنه لا يفلح الظالمون ﴾.

تعبر نشرة "خطبة الجمعة" التي تصدر بصورة متقطعة وسرية في البحرين عن منطلقات "التيار الإسلامي الشيعي" الذي تقوده الحركة. والنشرة عبارة عن خطب الجمعة التي يلقيها رجال الدين البارزين مثل الشيخ عبد الأمير الجمري والشيخ علي السلمان والشيخ ابراهيم الجفيري والشيخ عبد الله الديهي وغيرهم، وتتناول هذه الخطب كافة القضايا من منطلق إسلامي شيعي إلى جانب ذلك هناك المؤلفات التاريخية ومؤلفات المراجع الشيعية الكبار وقادة التغيير الإسلامي وفي مقدمتهم (آية الله الخميني وحجة الله الصدر والشيخ فضل الله). ومن المراجع المحلية والذين تكتسب مؤلفاتهم أهمية فعلية الشيخ أحمد الغريفي الذي اغتيل في ١٩٨٥، والسيد عيسى قاسم والشيخ عبد الله الغريفي والشيخ عبد الأمير الجمري. وبالنسبة للمرجعية الدينية العليا لأنصار الحركة فهو الإمام الخميني ومن بعده سيد خامنئي ويؤمنون بولاية الفقيه، مع حرية تقليد مراجع دينية محلية وغير محلية، حسب اتجاه الأصول في المذهب الشيعي حيث يقلد المرجع الحي على خلاف اتجاه الأخبار الذي يجيز تقليد الميت، وهذه نقطة خلاف مع أنصار الجبهة الإسلامية الذين يقلدون آية الله الشيرازي.

المواقف السياسية(٩):

على خلاف الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، تنحو حركة أحرار البحرين الإسلامية منحى مرناً في تعاطيها مع القوى السياسية المحلية وفي الشعارات التي تطرحها وفي نمط العلاقة الذي تقيمه مع القوى الإقليمية والدولية. فبالرغم من أن الحركة هي إحدى إفرازات التيار الإسلامي الشيعي الذي اصطدم باليسار في السبعينات والذي

يفترق عن التيار الإسلامي السني، إلا أن الحركة تتخذ موقفاً مرناً تجاه حتى مع من يختلفون معها اختلافاً بيناً. اتضح ذلك جلياً في تجاوب الحركة مع مبادرة التيار الديمقراطي في أواخر ١٩٩٢ بتحريك مطالب المعارضة من خلال العريضة المقدمة إلى أمير دولة البحرين، وقد وقعت رموز من شخصيات دينية ومدنية على العريضة المذكورة. ومع تجدد حركة المعارضة في النصف الثاني من ١٩٩٤ فقد اتخذت الحركة موقفاً أكثر فاعلية في التعاون مع التيار الديمقراطي فلم يعد الأمر يقتصر على مشاركة التيار الديمقراطي في حركة جمع التواقيع على العريضة الشعبية، بل تحملت الحركة وأنصارها العبء الأساسي في تعبئة الشارع لجمع التواقيع على العريضة والتي تجاوزت ٢٥ ألف توقيع. إن المذكرتين تعطينا فكرة واضحة عن الطرح "الديمقراطي" للحركة رغم أنها تستهدف في الأخير كغيرها من الحركات الإسلامية إقامة دولة إسلامية.

إن المذكرتين تطرحان برنامجاً محدداً للمعارضة وهو إصلاح النظام القائم من داخله وذلك بالعودة إلى العمل بالدستور وإجراء انتخابات للمجلس الوطني واللذين جرى حلهما في أغسطس/ آب ١٩٧٥، وإطلاق الحركات العامة وإعطاء المرأة حقوقها السياسية، وحل تبعات المرحلة السابقة كإطلاق سراح المعتقلين السياسيين وعودة المنفيين وحل مشكلة البطالة. ولا شك أن توقيع رموز الحركة إلى جانب توقيع امرأة هي (د. منيرة فخرو) وشخصيات يسارية خطوة جريئة وجديدة في الحياة السياسية البحرينية.

على امتداد سنوات ما يعرف بالحركة الدستورية التي بدأت في أواخر ١٩٩٢ حدثت انعطافات كثيرة وتطورات بين مد وجزر، رغم الاهتزازات التي أصابت تحالف قوى المعارضة، إلا أن التحالف بين حركة أحرار البحرين الإسلامية والتيار الديمقراطي ومن ضمنه اليسار، قد صمد. فقد أصدرت الحركة بيانات مشتركة مع لجنة التنسيق بين الجبهتين الشعبية والتحرير (قوة اليسار الرئيسية) في عدد من المناسبات أو تجاه تطورات مفصلية.

أما الوجه الآخر لهذا الخط فهو تواصل رموز الحركة في البحرين وخارجها للتعاطي إيجابياً مع رموز التيار السني المعارض مثل الشيخ عبد اللطيف المحمود وعيسى الجودر. وقد جرى تعاون الطرفين في إطار تحالف المعارضة المعبر عنه بحركة العريضة الشعبية. لكنه من الواضح أن التيار السني المعارض قد انسحب من هذا التحالف بفعل عدة عوامل في مقدمتها ضغط الوسط السني، ونجاح السلطة في استمالة رموز الوسط السني.

الموقف من القوى الخارجية[١٠]:

تعتبر الحركة مثلها مثل التنظيمات الإسلامية الشيعية أن إيران هي حصن الشيعة برغم تحفظاتهم وانتقاداتهم الداخلية. لكن الحركة بخلاف عدد من التنظيمات فإنها لا تتبنى مواقف جمهورية إيران الإسلامية علنياً. إن الحركة تنتمي إلى الصف العريض من التنظيمات الإسلامية الشيعية، وتعتبر نفسها أيضاً جزءاً من تيار الإسلام السياسي، ولكنها تحرص ألا تحسب على تيار دون آخر، وأن تكون علاقاتها جيدة مع الجميع وتتجنب القضايا الخلافية. وفي تعاطيها مع الدول الخليجية فقد عملت بأقصى مرونة كي لا تصطدم بها. ونجحت في إقامة علاقات جيدة مع الشخصيات الشيعية من رجالات الحكم، ورجال الأعمال والنواب والصحفيين وغيرهم وتوظيف هذه العلاقات لصالحها وصالح المعارضة البحرانية.

وبحكم وجود قيادتها في لندن، فقد اكتسبت الحركة مسحة ليبرالية في تعاملها مع المؤسسات الغربية من برلمانيين وصحفيين وسياسيين ومنظمات حقوق إنسان، وذلك في تأكيدها على قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان واحترامها للتعددية السياسية. انعكس ذلك بدرجة ما على طروحات التنظيم داخل البحرين، خصوصاً وأن الخطاب الموجه للخارج يوزع أيضاً في الداخل. وهنا نلاحظ خطابين متجاورين. الخطاب الديني الشيعي

التقليدي، والخطاب السياسي الديمقراطي. وأحياناً يتداخل الخطابان ويجري الاستعانة بالخطاب الديني في تبرير ودعم الخطاب السياسي الديمقراطي.

ورغم أن منطلقات الحركة هي منطلقات إسلامية ذات طابع عالمي فإنها لاتعتبر نفسها في الممارسة فصيلاً إسلامياً رسمياً. إنها تركز جل اهتمامها على قضية البحرين وفي سبيل ذلك تقيم أوسع التحالفات المحلية والخارجية وتتعاطى مع القضايا الإسلامية والدولية من هذا المنطلق. صحيح أنها تتعاطى مع قضايا الشعوب الإسلامية في أي مكان لكنها لا تجعلها محور اهتمامها.

أهداف الحركة[11]:

ليس للحركة برنامج سياسي مكتوب في ذلك مثل معظم التنظيمات الإسلامية استناداً إلى أن "القرآن هو دستورنا". لكن الحركة ومن خلال أطروحات قياداتها من رجال الدين فيما يطرحون في خطب الجمعة وما ينشر في منبر الجمعة، ومحاضرات وبيانات ومواقف فإنه يمكن رصد مايلي:

١- هناك أهداف بعيدة المدى تتمحور حول بناء الفرد المسلم الرسالي وهذه عملية مستمرة وليست مرتبطة بمرحلة محددة .

٢- إقامة الدولة الإسلامية العادلة المعبرة عن المجتمع الإسلامي الفاضل.

٣- أهداف مرحلية تبعاً للمرحلة والظروف.

فبالنسبة للهدف الأول فإن بناء الفرد الرسالي يقتضي بناء الفرد على يد رجال الدين المؤهلين والذين هم قدوة هذا الفرد الحيّة في حين أن سيرة النبي وأهل البيت هم القدوة العليا لهذا الفرد. إننا نلاحظ أنه بالرغم من توجيه السلطة ضربات إلى المؤسسات الدينية الشيعية فإنها لا تستطيع استئصال المؤسسات الدينية الأساسية أي المساجد والحسينيات، وبالفعل فقد شكلت المساجد والحسينيات مواقع للتعبئة والتثقيف الديني، وشكلت خطب الجمعة والدروس الدينية مادة هذا التثقيف. وهنا نلاحظ كثافة التحلق

الشباب بالحوزات العلمية في الست زينب بدمشق، خصوصاً في ظل حملات المطاردة لرجال الدين، وقد أثر هؤلاء بما يحملونه من أفكار تصب في منحى التغيير على الفكر الديني الشيعي السائد في البحرين. وبالنسبة للهدف الثاني وهو إقامة الدولة الإسلامية العادلة المعبرة عن المجتمع الإسلامي، فإن جمهورية إيران الإسلامية تمثل لها النموذج الحي، اقتداء بقول الرسول: «اللهم أكرمنا بدولة تعز بها الإسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله».

والدعوة إلى إقامة دولة الإسلام ليست دعوة خفية وإن كانت غير محددة ببلد ما، فالدعوى إليها تشمل المسلمين جميعاً ولا تطرح بأنها دولة إسلامية في البحرين مثلاً. أما الهدف المرحلي فإنه نابع من كل مرحلة لكن هذا الهدف قد استقر بالنسبة للحركة على الانضواء في المشروع الوطني لإصلاح النظام وأبرز تجلياته العريضة الشعبية الموجهة للأمير في ديسمبر/ ك، ١٩٩٤، إن الحركة هي أهم فصيل في الحركة الدستورية الحالية، وتشكل جماهيرها قاعدة هذه الحركة. إن الحركة تؤكد على مرحلية النضال وعلى إصلاح النظام السياسي وليس إسقاطه، وبالرغم من الطرح التعبوي الحاد ضد آل خليفة واستخدام خطاب سياسي معروف يصفهم بالطواغيت وفرعون وغير ذلك إلا أن الحركة في خطابها السياسي الرسمي تؤكد على ضرورة الانتقال السلمي من الحكم المطلق لآل خليفة إلى الحكم الديمقراطي القائم على المؤسسات المنتخبة وفي مقدمتها المجلس الوطني واحترام الدستور والتعددية السياسية. ولتحقيق هذا الهدف فإنها تؤكد على ضرورة تكاتف الطائفتين الشيعية والسنية وعلى تحالف مختلف القوى السياسية الدينية والديمقراطية (التي تضم اليسار والليبراليين) وجميع الشخصيات والفعاليات الوطنية.

إن تحقيق هذا الهدف لا يتطلب حشد أوسع تحالف محلي فقط بل يتطلب كسب القوى الخليجية والدولية وتحييد بعضها والحد من عداء البعض الآخر. من هنا فإن الحركة تتجنب قدر الإمكان مهاجمة الدول والأطراف التي تدعم حكومة البحرين إلا

مضطرة ولا تتوانى عن إقامة الجسور مع مراكز التأثير في الأنظمة المؤثرة على البحرين وخصوصاً دول مجلس التعاون وبريطانيا والولايات المتحدة.

وفي هذا الصدد فإن الحركة لم تثر حتى الآن الوجود العسكري الأميركي في البحرين ولم تثر قضية التسهيلات العسكرية والأبنية التي تقدمها البحرين للدول الغربية، وذلك لتجنب المواجهة مع هؤلاء وأملاً في كسب مراكز التأثير في المعركة من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان.

أ- التيار الديني السني:

١- نادي الإصلاح[١٢]:

بدأ تبلور التيار الديني السني المسيس من خلال نادي الإصلاح الاجتماعي في مدينة المحرق والذي يرأسه منذ تأسيسه في الخمسينات الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة (وزير العمل السابق) وهو الإطار البحريني لتنظيم الإخوان المسلمين، ويخضع النادي اليوم حسب ترخيصه من وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل إلى قانون الجمعيات والأندية الصادر في صيغته الجديدة في ١٩٨٧ والذي يحرم على الأندية والجمعيات التعاطي بالسياسة، كما يخضع نشاطاتها لمراقبة الوزارة. وللنادي مجلة ناطقة باسم "نادي الإصلاح". أهداف النادي اجتماعية دينية تركز على الإصلاح الاجتماعي من خلال التوعية والإرشاد الديني. يقيم النادي موسماً للمحاضرات الدينية ويستقدم محاضرين من مصر بشكل خاص. كما يقوم النادي ببعض النشاطات الخيرية كمساعدة الطلبة المحتاجين في بداية العام الدراسي ومساعدة الفقراء خلال الأعياد وخلال شهر رمضان، ومساعدة المحتاجين إلى الحج وغير ذلك.

لكن النادي وإن لم يتعاط السياسة مباشرة فإنه يمثل مركزاً أساسياً للتيار الديني السني المتوافق مع الإخوان المسلمين، كما أنه ينظر للنادي على أنه ملحق بالسياسة الحكومية وأنه يلعب دوراً مهماً للترويج لسياسات الحكومة وخصوصاً في المنعطفات

السياسية، كمرحلة التعبئة ضد إيران في بداية الثمانينات ودعم العراق إثر اندلاع الحرب العراقية الإيرانية وتتلقى الجمعية تبرعات كبيرة من قبل رجال الأعمال السنة وتحظى بتسهيلات حكومية كبيرة.

٢- الجمعية الثقافية الإسلامية:

أسس هذه الجمعية رجل الدين المعروف د. عبد اللطيف المحمود في مدينة المحرق أيضاً. وجاء تشكيل الجمعية من قبل مجموعة د. المحمود والتي تضم أيضاً الشيخ نظام يعقوبي وغيرهم من منطلق استقلالية العمل الإسلامي عن الحكومة، والوصول إلى الفقراء والبسطاء ومن خلال إمكانياتهم البسيطة وليس من خلال تبرعات الأغنياء. كما أن الجمعية تركز على التثقيف الديني. ورغم أن الجمعية لا تسير في ركاب السلطة إلا أن سياساتها تلتقي مع السلطة لسنوات طويلة فيما يخص بطروحات الحكومة تجاه من تعتبرهم أعداء النظام (اليسار، إيران .. إلخ).

أما الاستثناء حول ذلك فقد حدث إثر قيام الحركة الدستورية في ديسمبر/ ك١ ١٩٩٤ حيث وقع د. عبد اللطيف المحمود وعيسى الجودر على العريضة الموجهة إلى الأمير إلى جانب تواقيع قيادات الشيعة الدينية وقيادات التيار الديمقراطي إلى جانب شخصيات مستقلة. وتطالب العريضة الأمير بالعودة للعمل بالدستور وإجراء انتخابات للمجلس الوطني وإعطاء المرأة حقوقها السياسية ووضع حد للحكم الاستثنائي السائد في البلاد.

وعلى امتداد أشهر من ذلك شهدت البلاد تحركات واسعة من ضمنها تحرك قيادات العريضة ولقاءاتها المستمرة والتي جمعت رجال دين أغلبهم شيعة ولكن ضمنهم بعض السنة من المنتمين إلى الجمعية. وبسبب ذلك جرى اتخاذ إجراءات زجرية ضد د. عبد اللطيف المحمود فعزل من عمله بجامعة البحرين كمدرس، ومنع من إلقاء خطبة الجمعة، وحذر من الاشتراك في الندوات المختلطة مع رجال دين شيعة. ويبدو أن

السلطة نجحت بعزل القيادات الدينية السنية عن المشاركة في الحركة الدستورية. حيث عادت القيادات إلى مواقعها المهادنة للنظام. إلى جانب الجمعية والنادي فإن هناك المؤسسات الرسمية التي يمتلك التيار السني تأثيراً قوياً فيها مثل تقهقر العلوم الدينية، ومركز القرآن الكريم، والأوقاف السنية. ويصب منهج الدراسة الدينية، والبرامج الدينية في أجهزة الإعلام الرسمية (الإذاعة والتلفزيون) وشن الرسمية (الصحف المحلية) في نشر وتعزيز المذهب السني الذي تعتنقه الأسرة الحاكمة وتدعمه. وتوزع وزارة العدل والأوقاف ووزيرها منذ تأسيسها في ١٩٧٠ الشيخ عبد الله بن خالد الخليفة، تعليمات بخطبة الجمعة للجوامع السنية وتقيم احتفالات في المناسبات الدينية حسب المذهب السني. هذا على الرغم من كون السنة أقلية، في حين يتم تغييب طروحات المذهب الشيعي من منهج التعليم الرسمي وأجهزة الإعلام الرسمية وشبه الرسمية.

تأرجح مواقف الجمعية كانعكاس لتأرجح القيادات السنية الفاعلة وفي مقدمتها الشيخ عبد اللطيف المحمود رئيس الجمعية في العلاقة مع النظام والعلاقة مع الطائفة الشيعية والعلاقة مع المعارضة. إن هناك عوامل عديدة تجاذبت الجمعية ورئيسها وأهمها :

١- إن البنية الفكرية للجمعية المتأثرة بتيار الإخوان المسلمين معادية للاتجاه الديمقراطي العلماني، وقد حدثت صدامات بين الطرفين في مواقع عديدة ومثال ذلك انتخابات جمعية المحرق التعاونية.

٢- إن الروح السائدة في أوساط عدد من العائلات السنية الخليفة من الأسرة الحاكمة والتي ينتمي إليها عدد من أعضاء الجمعية، هو روح العداء أو السلبية تجاه الشيعة ومعاناتهم، وهناك هوة لم تردم حتى الآن بين الطائفتين، تتفاقم في أوقات الأزمات.

٣- إن الحرية الدستورية التي انطلقت في ديسمبر ١٩٩٢ والمستمرة حتى الآن قد أحدثت مخاضاً في أوساط شعب البحرين بمختلف تشكيلاته وانتماءاته ولقد تأثرت قيادات في الجمعية (الشيخ عبد اللطيف المحمود، وعيسى الجودر) بزخم الحركة، فشاركا في الدعوة للعريضتين الشهيرتين في ديسمبر/ك، ١٩٩٢ وديسمبر/ك

١٩٩٤ ولكنه ومع احتدام الصراع والاستقطاب في المجتمع، فقد استنكف الشيخ عبد اللطيف المحمود عن الاستمرار في موقع المعارضة، ليعود إلى موقعه في النظام، فيما تمسك عيسى الجودر بموقعه في المعارضة.

٣- المجموعة السلفية:

هناك مجموعة سلفية سنية متأثرة بشكل كبير بالتيار السلفي الوهابي وهذه المجموعة تكفر الشيعة، وتعتبر مجموعتي نادي الإصلاح والجمعية الثقافية منحرفون عن الدين الصحيح. وهي مجموعة صغيرة ومنعزلة عن المجتمع وغير منغمسة في الصراع الدائر الآن، ويهتم أفرادها بالعبادات ومظاهر التقشف مثل الملابس القصيرة واللحى الطويلة.

مرحلة الحركة الدستورية:

انطلقت هذه الحركة في أواخر عام ١٩٩٢ بمذكرة موجهة إلى الأمير، وقع عليها ثلاثمائة شخصية اجتماعية تمثل مختلف الاتجاهات الإسلامية (الشيعية والسنية) والديمقراطية (اليسارية والليبرالية) ، ومن الذكور والإناث. وطالبت المذكرة بإعادة العمل بالدستور المعلق، وإجراء انتخابات عامة للمجلس الوطني الذي تم حله في ٢٦ أغسطس/ آب ١٩٧٥. إلا أن الديوان الأميري الذي استقبل في ٢٤ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٢ وفداً يمثل أطراف المذكرة ويضم رجال دين وسياسيين، أعلن أن خيار الحكومة محصور بمجلس الشورى الذي أعلن عن قيامه في ١٦ ديسمبر/ ك, ١٩٩٢ بمناسبة العيد الوطني. وقد تميزت هذه الحركة بالتحالف الذي نشأ بين التيارين الإسلامي والديمقراطي اليساري بعد سنوات طويلة من التناحر. وقد تحمست حركة أحرار البحرين والجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، مع أن حماس الأولى كان أكبر من الثانية لقيام هذا التحالف، الذي جرى النقاش بشأنه على مدى سنتين، إثر مبادرة التيار الديمقراطي (الجبهة الشعبية في البحرين، وجبهة التحرير الوطني البحراني ومستقلون) لتكتيل قوى المعارضة وتحالفها. وتم هذا الحوار في ظل ظروف استعادة الأجهزة الأمنية

لقبضتها، وتخليها عن سياسة الاسترخاء، من خلال اعتقال النشطاء في التيار الإسلامي السياسي الشيعي ونفي بعض العائدين من رجال الدين أو من الكوادر السياسية الذين هربوا من الملاحقة منذ عام ١٩٧٩. لكن الحدث الذي صعَّد من المواجهة هو حادث الماراثون في أكتوبر ١٩٩٤ حين اعترض شبان متدينون على مرور متسابقي ومتسابقات الماراثون، من قراهم، وتبع ذلك حملة اعتقالات تعدت المشاركين في الاحتجاج. أما الحدث الأكثر أهمية فهو الحركة الاحتجاجية التي قام بها العاطلون عن العمل، والذين تزايدت أعدادهم بشكل بارز. ومما يجدر ذكره أن أحد أبرز رجال الدين وهو الشيخ علي سلمان (إمام مسجد الخواجة) دعا العاطلين عن العمل إلى ممارسة حقهم في الاعتصام بوزارة العمل كما دعا إلى مساندتهم. وعمدت قوات الأمن إلى مهاجمة المعتصمين واعتقال العشرات منهم. ثم أقدمت في ١٩٩٤/١٢/٥ على اعتقال الشيخ علي سلمان في هجوم على قريته "بلاد القديم"، وترتب على ذلك احتجاجات عديدة فيما يعرف بـ"الانتفاضة" في حوليات حركة المعارضة.

أما على الجانب السياسي، ففي ظل هذا الجو المتوتر انطلقت حملة جمع تواقيع على مذكرة أخرى طرحت إلى جانب المطلبين الرئيسيين بعودة العمل بالدستور وإجراء انتخابات عامة، حل مشكلة العاطلين عن العمل، إعطاء المرأة حقوقها السياسية، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وعودة المنفيين، وإشاعة الحريات العامة لخلق مناخ ملائم. وقد بادر إلى صياغة المذكرة (العريضة) ١٤ شخصية من التيارين الديني (الشيعي والسني) والديمقراطي (اليساري والليبرالي) وضمت إلى جانب الرجال امرأة هي الأكاديمية والشخصية الاجتماعية البارزة الدكتورة أمنية فخرو.

اكتسبت حركة المذكرة (العريضة) زخماً جماهيرياً واسعاً حيث وقع عليها ما يقارب ٢٥ ألف مواطن راشدٍ من ضمن مجموع المواطنين البالغ عددهم ٣٨٠ ألف تقريباً حينها. حيث اعتبرها المعارضة استفتاءاً شعبياً على مطالب الإجماع الوطني.

كما أن الشخصيات الأربعة عشرة التي صاغت المذكرة ووضعت أسماءها في مقدمتها قد تحولت إلى قيادة معلنة للمعارضة كأمر واقع باستثناء الشيخ عبد اللطيف المحمود الذي انسحب منها لاحقاً. هنا نلاحظ أيضاً أن الحركة الدستورية وفي قلبها الانتفاضة قد اكتسبت ديناميكية وقدرة على الاستمرار. ومن خلال الصراع المحتدم منذ ديسمبر/ ك١ ١٩٩٤ فإنها أحدثت تغييرات عميقة في مجتمع البحرين وفي منظماته السياسية. فقد أسهمت في التعزيز التنظيمي والسياسي للبعض وفي تراجع البعض الآخر، كما أسهمت في عملية التحالف بين التيارين (الديني والديمقراطي) وهو تحالف تجري عملية صياغة بنيته وبرنامجه، فبالنسبة للجناح السني من التيار الديني فقد كان دوره ضعيفاً منذ البداية واقتصر على بعض الرموز مثل الشيخ عبد اللطيف المحمود (عن الجمعية الثقافية الإسلامية) وقد انسحب من الحركة الدستورية إثر ما عرف باعتصام الصوم قاده الجناح الشيعي في أواخر أكتوبر/ ت١ ١٩٩٥، باستثناء عيسى الجودر.

أما بالنسبة للجناح الشيعي وهو صاحب القاعدة الأوسع في الحركة الدستورية والمساهم الفاعل في الانتفاضة، فإن هناك تبايناً في دور التنظيمات والرموز فبالنسبة لحركة أحرار البحرين و(مجموعة العلماء) القريبين منها وفي مقدمتهم (مجموعة المبادرة) فقد تبنت الحركة الدستورية والانتفاضة دون تحفظ. ونهضت بالعبء الأساسي لتبعاتها. واستطاعت حركة أحرار البحرين من خلال الحركة الدستورية والانتفاضة أن توسع نفوذها وقاعدتها في أوساط الشيعة وأن تخوض معمعان العمل السياسي في الداخل والخارج وقد تطلب ذلك أن تدخل تحالف في إطار الحركة الدستورية، وأن تقيم تعاوناً مع القوى والشخصيات الديمقراطية رغم الهزات التي صاحبت هذا التحالف. إن أخطر هذه الهزات هي ما عرف بالمبادرة، والتي أدت إلى مفاوضات في السجن بين المجموعة القيادية وبين قياديي وزارة الداخلية، والتي تمخضت عن اتفاق شفوي بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين مقابل قيام مجموعة المبادرة بتهدئة الأوضاع وتأجيل البحث في

المطالب السياسية الواردة في المذكرة الشيعية إلى وقت لاحق. لقد تم الاتفاق بمعزل عن قيادة الحركة في الخارج وبمعزل عن القيادات السنية والتيار الديمقراطي الشريك في الحركة الدستورية. لقد ترتب على ذلك خروج الشيخ عبد اللطيف المحمود (الشخصية السنية البارزة من التحالف). وعلى أية حال فقد أجهضت الحكومة الاتفاق لتعيد في نهاية ١٩٩٥ هجومها على الحركة الدستورية وتعتقل من جديد مجموعة المبادرة ذاتها وغالبية من أطلق سراحهم.

أما المصدر الأهم المعارض للتحالف بين التيار الديني الشيعي والتيار الديمقراطي فقد أتى من داخل التيارين. فمن داخل الطائفة الشيعية برز ما يعرف بجماعة الشيخ عبد الله المدني المعروف بقربه من النظام، الذي رفض تسييس مطالب الشيعة وعارض التحالف مع من يدعوهم بـ"الشيوعيين". بل إنه تحول إلى قوة رديفة للحكم في مواجهة الحركة الدستورية، والتشهير بقياداتها من رجال الدين الشيعة. ومن جانب التيار الديمقراطي فقد برزت مجموعة تعارض التحالف مع من تدعوهم بـ"الظلاميين" وتضخم من خطورتهم، ووصل الأمر إلى انحياز شخصيات منهم بشكل سافر إلى السلطة.

أما التنظيم الشيعي الآخر وهو (الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين) فقد رفض مطالب الحركة الدستورية وشعاراتها واعتبرها حركة إصلاحية في حين أن الانتفاضة خلقت برأيه أوضاعاً ثورية تطرح الإطاحة بحكم آل خليفة، في حين تطرح الحركة الدستورية عودة العمل بالدستور والإصلاح الديمقراطي، فإن الجبهة الإسلامية تطرح تغيير الدستور ورحيل آل خليفة. لكن الجبهة الإسلامية كانت ضعيفة أصلاً قبل انطلاق الحركة الدستورية وتسبب موقفها المعارض للحركة الدستورية في المزيد من عزلتها وهامشيتها.

تواجه الحركة الدستورية انشقاقات عديدة، كما تعاني من عزلة التيار الديني السني عنها، وابتعاد الشخصيات الدينية التقليدية الشيعية بنفسها عن الحركة، في ظل عدم قدرة حركة المعارضة على انتزاع أي تنازل ملموس من السلطة. بل تمثلت النتائج الخطيرة المترتبة على إيجاد حل سياسي وفاقي للصراع ما بين المعارضين والسلطة، في لجوء مجموعات منعزلة إلى العنف، تقتات من ظروف الإحباط والقمع الأمني. ويحتمل أن تتشكل مجموعات سرية عنفية أخرى خارج إطار الحركة الدستورية في ظل استمرار الاحتقان والتوتر السياسيين.

السعودية

قامت الدولة السعودية الثالثة أو المملكة العربية السعودية رسمياً عام ١٩٣٢ على الشاكلة المعروفة اليوم بشكلٍ دقيق، وتمكن آل سعود بقيادة عبد العزيز مؤسس المملكة عبر تحالفهم التاريخي مع الدعوة السلفية (الوهابية) من توحيد المملكة، مع أنه اضطر للاصطدام مع قادة "الإخوان" (الوهابيين) وسحقهم في معركة السبلة الشهيرة عام ١٩٢٧ في الوقت الذي أبدى فيه قدراً من التفهم والتسامح تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى.

- الحركة الوهابية:

يعتبر التحالف ما بين أسرة آل سعود وعائلة آل الشيخ الدينية المنحدرة من مؤسس ما يعرف بالدعوة الوهابية الشيخ محمد بن عبد الوهاب أمتن وأقدم تحالف ما بين عائلتين في الجزيرة العربية، وقد استمدت الدولة السعودية الثالثة التي أسسها الملك عبد العزيز بن سعود شرعيتها الدينية من تلك الدعوة. إلا أن الصدام ما بين عبد العزيز وقادة "الإخوان"(الوهابيين) في معركة السبلة لم ينهِ الاتجاه (الوهابي) الذي يعتبر التشارك الوهابي المؤسساتي-السعودي انحرافاً عن أصول المذهب، ويقدمه في شكل انحراف عن

الإسلام. وسنكثف هنا العلاقة ما بين المناطق السعودية الأساسية وسلطة الدعوة الوهابية.

أ – المنطقة الشرقية :

يطلق اسم المنطقة الشرقية على الإحساء والقطيف وهما إقليمان زراعيان يتميزان بمجتمعهما المستقر. وقد شكلت هذه المنطقة تاريخياً الجسم الأساسي لما عرف بإقليم البحرين الذي امتد في عهود الخلافة الراشدة والأموية والعباسية من البصرة حتى عُمان. وينتمي سكان البحرين والمنطقة الشرقية الحاليين إلى أصول قبلية واحدة: عبد القيس وبكر وثعلب، ويسود بينهم المذهب الشيعي، من هنا يطلق عليهم اسم البحارنة تمييزاً لهم عن السنة الذين يطلق عليهم اسم العرب. كما أن لشيعة المنطقة الشرقية امتداداً في المدينة المنورة. ويقدر الباحث حمزة الحسن –ولكن في شروط عدم توفر إحصاء دقيق– عدد شيعة المنطقة الشرقية بـ ٩٩٥ ألفاً وعدد شيعة الحجاز بـ ٢٨٠ ألفاً. وقد طرد ابن سعود عام ١٩١٣ الحامية التركية (العثمانية) من الإحساء والقطيف، وأبرم اتفاقاً مع وجهاء المنطقتين، يضمن الحرية الدينية والأمن والعدل مقابل الامتثال والطاعة. إلا أنه ولى قريبه سعود بن جلوي آل سعود المشهور بقسوته وتعصبه المذهبي الوهابي أميراً على المنطقة الشرقية. وشكل ذلك بداية معاناة شيعة المنطقة مع المؤسسة الوهابية و"الإخوان"، وتعرضهم للتمييز والتضييق عليهم في حريتهم المذهبية.

إلا أن اكتشاف النفط في المنطقة الشرقية أعطاها أهمية خاصة، حيث أدت الصناعة النفطية إلى جلب عدد هام من الوافدين إلى المنطقة، وإلى نشوء الحركة العمالية والحركة السياسية الحديثة بمختلف اتجاهاتها والتي انخرط فيها شيعة المنطقة بشكل كثيف. وعلى هذه الأرضية انطلقت الحركة الإسلامية الشيعية بعد انتصار الثورة الإيرانية،

وواجهت المأزق نفسه الذي واجهته من قبلها حركات المعارضة القومية واليسارية السابقة، وهو مأزق اقتصارها على المنطقة الشرقية.

ب – الحجاز[13]:

تميز الحجاز تاريخياً قبل ضمه إلى المملكة بوضعه المتميز والمتقدم نسبياً بحكم تواصله مع العالم الخارجي لكونه موئل الحرمين الشريفين المكي والمدني. وتميزت أروقة الحرمين بتدريس كافة المذاهب الإسلامية بما فيها المذهب الشيعي. كما ساد حياته السياسية في طور حكم الأشراف قدر من التقدم افتقدت إليه المناطق الأخرى، بحكم تحوله إلى مقر للاستقلاليين العرب إثر إعلان الشريف حسين لما يسمى بالثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦ ضد الأتراك، فتشكل فيه حزب الاستقلال الحجازي، ونظمت الإدارة بشكل عصري نسبياً، وصدرت صحف، ونشأت حركة تأليف ونشر.

ارتبط سقوط الحجاز عام ١٩٢٥ بحمامات الدم التي ارتكبها جيش "الإخوان". والتي تبرأ منها ابن سعود وحاول الحد منها وقدم نفسه في صورة المنقذ. إلا أن الحجاز سرعان ما فقد بعد ضمه صيغته الاتحادية بينه وبين نجد برئاسة الملك، حيث ترتب على ذلك نسف مؤسساته العصرية النسبية، واتباع سياسة تمييز ضد سائر المذاهب غير الوهابية.

جـ – عسير[14]:

تعتبر عسير تاريخياً جزءاً جغرافياً وبشرياً ومذهبياً من اليمن، ويسودها المذهب الزيدي فضلاً عن أقلية اسماعيلية وقد خضعت للعثمانيين ثم للأشراف الأدارسة وقد تطلع عبد العزيز بن سعود إلى هذا الإقليم الزراعي الغني والخصب، فهزم قوات يحيى إمام اليمن، وفرض عليه اتفاقية الطائف في ١٩٣٤/٥/١٩ التي اعترف فيها الإمام بسيادة ابن سعود على المنطقة لمدة محددة. إلا أن عسير اليمنية التي تدين بمذهبٍ يكاد "الوهابيون"

يكفرونه، وتتميز بتناقض قبلي تقليدي مع القبائل العدنانية الشمالية، مثلت بإشكالية لسلطة مركزية تعتنق المذهب الوهابي مذهباً رسمياً لها. وهو ما يفسر أيضاً أن أبناء منطقة عسير كأبناء المنطقة الشرقية عبروا عن معارضتهم لتلك السلطة بدعواتهم المحلية وانخراطهم في الحركات المعارضة لآل سعود.

حدود المعارضة السعودية:

تتميز المملكة العربية السعودية باجتماعها القبلي والمذهبي والجهوي المتعدد الذي فرض نفسه على كافة حركاتها "التغييرية" بدءاً بحركة الإخوان في العشرينات وحتى حركة التجديد "الوهابي" في نهاية هذا القرن. ويمكن في ضوء ذلك الاجتماع تحديد الملاحظات التالية بشأن تمفصله مع حركات المعارضة السعودية.

١- لم يظهر في أي وقت من الأوقات تحالف واسع القاعدة للحكم السعودي يضم القبائل الأساسية من مختلف مناطق المملكة ذوي الانتماءات للمذاهب الأساسية (الوهابية، السنية، الشيعية والزيدية).

٢- لم تستطع الحركات الدينية (الوهابية السنية والشيعية والزيدية) أن تقيم فيما بينها تحالفاً ولو تكتيكياً، فنلاحظ مثلاً أن انتفاضة الحرم المكي المسلحة التي قام بها جماعة السلف الصالح الوهابية بقيادة جهيمان العتيبي في ١ محرم ١٤٠٠/ ١٩٧٩، تزامنت مع انتفاضة الشيعة في المنطقة الشرقية. ورغم ذلك لم يكن هناك أدنى تنسيق أو تحالف بين الحركتين مما مكن السلطة من القضاء عليهما. وتكرر ذلك في افتقاد التنسيق بين المعارضة الشيعية التي قادتها الحركة الإصلاحية في الجزيرة العربية، وحركة الانبعاث الوهابية السلفية الجديدة، بل إن هناك عداء من قبل الوهابيين الجدد تجاه الشيعة عموماً.

٣ ــ إن جميع التنظيمات المعارضة السعودية ذات طابع مناطقي أي لم تتحول إلى تنظيم وطني له قواعد على امتداد المملكة. مثل حركة القوميين العرب وتفرعاتها (الحزب

الديمقراطي وحزب العمل) وجهة الإصلاح الوطني وتفرعاتها (الحزب الشيوعي في السعودية) التي انطلقت من مناطق النفط بالشرقية والتي مثلت قاعدتها مع امتدادات محدودة في أوساط المثقفين بنجد واتحاد شعب الجزيرة بقيادة ناصر السعيد محصور بحائل، والحركة الإسلامية الشيعية محصورة في الشرقية، كما أن الحركة الوهابية تتمركز في نجد مع امتدادات محدودة في المناطق الأخرى. وأهمها:

حركة الإخوان :

عندما انطلق الأمير عبد العزيز بن سعود من الكويت باتجاه الرياض في حملة ضمت ٤٠ رجلاً، فإنه كان مؤمناً بأن له رسالة تكلف بتأديتها وحق لا بد أن يسترجعه وكان يرى تلازماً بين الحق الأسروي والرسالة الدينية. استولى ابن سعود على الرياض من عجلان حاكم آل الرشيد عليها، وكان ذلك بداية لفتوحات منظمة جرت تحت راية نشر الدعوة الوهابية أو العودة للإسلام الصحيح. هل كان ابن سعود مؤمناً حقاً بالدعوة الوهابية واضطر لاحقاً تحت ظروف متطلبات الحكم والعلاقات الإقليمية والدولية إلى التخلي عنها بل والصدام معها، أم أن الدعوة بالنسبة إليه هي وسيلة لا بد منها لإعطاء طموحاته مشروعية دينية ؟

بالرغم من وجود أكثر من سلطة في وسط الجزيرة العربية (نجد والقصيم والإحساء) في بداية القرن فإن المذهب الوهابي كان لما يزل قوياً رغم تراجع الحكم السعودي الذي ارتبط ازدهاره بقيامها. وعندما استولى ابن سعود على الرياض عمد إلى ربط مصيره بمصير كبار الدعوة الوهابية في الرياض أولاً ثم في نجد لاحقاً. ومن أهم الأسر الدينية حينها أسرة آل الشيخ التي ربطت مصيرها بمصير آل سعود في السراء والضراء. وعندما استولى ابن سعود على الرياض في ١٩٠٢، أمده الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ بما يحتاجه من فتاوى لدعم شرعية حكمه وحروبه اللاحقة ضد الإمارات والقبائل العربية، كما

أمده وهذا الأهم بالفقهاء. ولتمتين العلاقة بين الشخصين والعائلتين تزوج ابن سعود ابنة الشيخ عبد اللطيف التي أنجبت له ابنه فيصل الملك الثالث.

كان التعليم الوهابي ينتشر أول الأمر، بين سكان المدن لا غير. فكان البدو من ثم يتحملون معظم الأعباء أو الانتفاضات التي وقعت في أوقات متفرقة، فكانوا يقـتلون إلى جانب الفريق الذي كان خوفهم منه أشد، أو الذي أغراهم بمقدار أكبر مـن الغنـائم. وسواء أكانوا مصرين أو أتراك، أو وهابيين أو رشيديين. فرأى الملك ابن سعود أنه مـن المناسب معالجة هذه القضية البدوية بإنشاء مستوطنات خاصة بهم، وتحويلهم إلى مجتمـع زراعي وفيما كانوا أولاً خطراً على الفريق الذي اختاروا أن يظـاهروه، أصبحـوا الآن درعاً منيعاً في وجه الموت نفسه(١٥). عمد ابن سعود إلى توطين البدو في مسـتوطنات تسمى الهِجر، وفوَّض الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ باختيار المطاوعة الذين يرسـلهم إلى (الهجر) لتعليم البدو مبادئ المذهب الوهابي بشكل مبسط استناداً إلى كتب جده محمـد بن عبد الوهاب وكتبه هو التي لاءمت بين الدعوة للمذهب الوهابي والولاء لابن سعود، وشحنهم بروح إيمانية قادت إلى التعصب ضد الآخرين، والآخرين بالنسـبة للوهـابيين كفار ويجب قتالهم وإجبارهم على اتباع الدين الصحيح الذي يتمثل بفهم الوهابية لـه. وقد وجدت فكرة "الهِجر" حماساً شديداً لدى البدو. وتشكل منها جيش "الإخوان".

تنظيم الإخوان(١٦):

يمكننا تمييز ثلاث فئات في الهجر :

١- البدو من القبائل المعروفة الذين تحولوا إلى مزارعين، وهم عماد قوات الإخوان.

٢- المطاوعة وهم المرسلون من قبل علماء الرياض لتعليم القبائل أصول الدين لكنـهم يتخذون أيضاً تلامذة لهم من أبناء القبائل ذاتها والذين يحلون محلهم مـع توسـع الدعوة.

٣- التجار والحرفيون، وهم من أبناء القبائل الوضيعة، ولا يشاركون في القتال عادة بل يلازمون الهجر أثناء غياب المقاتلين ويؤمنون احتياجات النساء والأطفال.

ولكل هجرة أمير يعينه ابن سعود بمشورة مجلس الشورى وتشمل سلطته الإشراف على الشؤون الحياتية، والتدريب والاستعداد للحرب. فيما يكون القاضي الذي يعينه ابن سعود أيضاً وغالباً من عائلة الشيخ أو العائلات الدينية الأخرى فيفصل في الأمور الدينية. ليس معنى هذا أن جميع القبائل والبوادي التي دانت بالولاء لابن سعود قد انضمت جميعاً إلى (أهجار) بل يمكن القول إن الهجر هي مرتكزات للدعوة الوهابية وقواعد للجيش الإخواني فنرى أن الهجر تقام أولاً من قبل مجموعة صغيرة من الدعاة وقد لا تكون القبيلة بأسرها موالية لابن سعود.

إن الجزيرة العربية مترامية الأطراف وحتى نجد نفسها كبيرة المساحة في ظل انعدام المواصلات والاتصالات الحديثة وسيادة عقلية بدوية استقلالية حيث كل قبيلة بل كل عشيرة تعتد بنفسها. وفي حين أن شخصية ابن سعود القيادية فرضت نفسها كقائد لا ينازع، فقد كان هو المرجع لكل الهجر، ولكن لم يكن هناك تنظيم فيما بين الهجر.

أما الجانب الثاني من تنظيم الإخوان فهو جيش الإخوان. ولإسباغ المصداقية على دعوته الدينية وتفانيه في خدمتها فقد سمى عهد ابن سعود أن يبايعه رجال الدين إماماً على المسلمين وكان يؤم صلاة الجماعة، ومن ناحيته فقد كان الشيخ عبد اللطيف يشدد في كتاباته على واجب مزدوج هو طاعة الله والإذعان للإمام. ومن أبرز قيادات "الإخوان"، فيصل الدويش من قبيلة مطير، وسلطان بن بجاد من قبيلة عتيبة، ونايف بن حثلين من قبيلة العجمان، وسعود بن لامي من شيوخ مطير، وضيران بن حثلين من قبيلة العجمان. إلا أن ابن سعود باستيلائه على الحجاز أنجز القسم الأكبر للتكوين الإقليمي لمملكته، وضمن ميزان القوى الإقليمي وتمفصله مع القوى العظمى لا سيما بريطانيا لصالحه. ولم يكن هناك تناقض بين توسع ابن سعود وبين نشر الدعوة الوهابية، بل

تكامل إلا أن ابن سعود ما إن أنجز الشكل الأساسي الإقليمي لمملكته حتى أخذ يتبرأ من مجازر الإخوان لا سيما تلك التي ارتكبوها حين استيلائهم على الطائف وحين الاستيلاء على مكة ١٩٢٥ غلّب ابن سعود السياسة على القوة، ورفض اجتياح المدينة وجدة منتظراً استلامهما بالمفاوضات.

وأمام تردد ابن سعود، بدأت ترتفع انتقادات قادة الإخوان لابن سعود وفي شهر ديسمبر/ ك١ ١٩٢٦، اجتمع الإخوان في معقل فيصل الدويش شيخ مطير. ووجهوا اللوم إليه في كثير من تصرفاته ومنها سلوكه المتسامح مع شيعة الإحساء والتعامل مع الكفار كإرسال ابنه سعود إلى مصر وابنه فيصل إلى بريطانيا لكسب ودهما، وجباية الرسوم الجمركية ومنع التجارة مع الكويت. لقد راودت الإخوان الشكوك في توجه ابن سعود لقتال الأشراف في الحجاز وتردده عن قتال آل الصباح في الكويت، ثم توقفه عن قتال الكفار بعد استيلائه على الحجاز.

إن تعاطي ابن سعود مع حقائق الوضع في الحجاز، وتعاطيه مع الدول الإسلامية وخصوصاً مصر ومراعاته تقاليد الحج ومنها المحمل الذي يحمل الكسوة من مصر، قد أثار الوهابيين الذين يرون أن من واجبهم إجبار أهل الحجاز وكذلك الحجاج لاتباع المبادئ الوهابية، كما عمد ابن سعود على ترتيب مبايعته ملكاً على الحجاز في ٢٥ جمادى الثاني ١٣٤٤ الموافق ١٩٢٦/١/١٠. في حين أن أحد أسباب مقاتلة الإخوان للشريف حسين هو تسمية نفسه ملكاً. ومع أن العلماء أيدوا في فتاويهم موقف الإخوان، فإنهم اعتبروا إعلان الجهاد من مسؤولية الإمام ابن سعود وحده.

وإذ رفض الإخوان فتوى العلماء بأن الإمام وحده هو المسؤول عن إعلان الجهاد فقد أقدموا على إرسال قواتهم شمالاً حيث هاجموا مركزاً عراقياً على الحدود السعودية في نوفمبر/ ت٢ ١٩٢٧ وقد ردت الحكومة البريطانية بإرسال طائراتها التي طاردت قوات الإخوان حتى نجد. وشكل ذلك مفترق طرق فإذا ما استنكف ابن

سعود عن مقاتلة الإنكليز الكفار. فإنه يثبت بذلك بالنسبة للإخوان نكوصه عن القيام بالجهاد. أما ابن مسعود فعمل من ناحيته على لجم تطرف الإخوان بالدعوة لعقد اجتماع عام في ٦ نوفمبر/ ت٢ ١٩٢٨ في الرياض حضره المئات من الإخوان ورجال الدين. وعرض ابن سعود إنجازاته الدينية في توحيد الجزيرة العربية، وهزيمة الكفار وعرض استقالته بشرط إختيار إمام آخر من آل سعود. ورغم أن أحداً لم يصدق رغبة ابن سعود في الاستقالة فقد جددوا ثقتهم به وبحكمه ومبايعته ملكاً لنجد والحجاز.

وتوصل الإخوان إلى قناعة مفادها أن ابن سعود مصرّ على منهجه، وأن لا سبيل لإزاحته إلا بالقوة فبدأوا ينظمون صفوفهم ويشيعون في الهجر أنهم هم وحدهم الإخوان. وعمد الإخوان إلى توسيع غاراتهم على العراق والكويت وبعض القبائل النجدية التي لم تماشيهم في دعوتهم. أما ابن سعود فقد تيقن من أنه لم يعد قادراً على احتواء الإخوان وأنه لا بد من إزاحتهم من طريقه، واستند ابن سعود في قتاله لهم على دعم وفتاوى رجال الدين بأن المتمردين على ابن سعود خوارج على حكم الإمام.

وقعت المواجهة في معركة السبلة في ١٩٢٩/٣/٣١ واستطاع ابن سعود بما توفر له من سلاح إنجليزي حديث أن يهزمهم ويطارد فلولهم. وقد لجأ بعض قادتهم إلى العراق وأمام إلحاح ابن سعود جرى تسليمهم إليه في ينساير ١٩٣٠ ولم يكن بإمكانه إعدامهم فوراً، فتركهم للموت البطيء في سجن المصمك بالرياض حيث توفي فيصل الدويش. وبعد أربع سنوات تم نقلهم إلى سجن العبيد في الإحساء حيث تمت تصفيتهم هناك، وهكذا تمكن ابن سعود من احتواء المعارضين الوهابيين وعزلهم، وتحويل الوهابية إلى مؤسسة من مؤسسات دولته وهو الطور الثاني للوهابية. إلا أن الإخوان القدامى سينبعثون لاحقاً في نوع من انبعاث "المعاد" المقموع.

المؤسسة الوهابية الحاكمة[١٧] :

أصدر ابن سعود عام ١٩٣٢، قراره بتحويل المملكة الحجازية-النجدية وملحقاتها إلى المملكة العربية السعودية، وتسميته ملكاً عليها، ووضع مجلس وكلائه لنظام أساسي في المملكة، يبين نظام توارث العرش، والتشكيلات الحكومية. وبذلك وضع ابن سعود نهاية للعاصفة التي اجتاحت الجزيرة العربية ووصلت طلائعها المقاتلة إلى دمشق الشام والعراق وتريم حضر موت ورأس الخيمة على الخليج، تحت راية الوهابية، لإقامة دولة الموحدين. حيث تحددت حدودها ونظامها السياسي (ملكية وراثية في آل سعود) وكان لا بد للوهابية أن تتحول من دعوة تبشيرية جهادية إلى مؤسسة لتبرير الحكم ودعمه بل إن البعض مثل د. أنور عبد الله في كتابه العلماء والعرش يعتبرونها شريكته بصيغة ثنائية السلطة.

إن مثل هذا التحول لم يتم بضربة واحدة أو بين ليلة وضحاها، بل استغرق عقوداً لكن الخطوة الحاسمة فيه هي هزيمة الإخوان في معركة السبلة، وحل الهجر وتسريح من فيها. لا شك أن اكتشاف النفط، وتحول المملكة إلى الدولة الأولى المصدرة للنفط وتدفق ثروة أسطورية عليها بسرعة قياسية كان عنصراً حاسماً في تمكين آل سعود في استيعاب المؤسسة الدينية وإلحاقها بنظامهم. وترويض كادر الإخوان والمطاوعة.

والمنطلقات الفكرية للمؤسسة الوهابية الرسمية هي ذاتها المنطلقات الفكرية للدعوة الوهابية وللإخوان مع إدخال مفاهيم تتعلق بالعلاقة بين العلماء والحاكم[١٨]. فلم يعد الحاكم إماماً قائماً بالجهاد ضد الكفار والعدل بين المسلمين بل هو ملك ولي النعمة تتوجب طاعته (وأطيعوا أولي الأمر منكم) وعدم الثورة عليه حتى ولو انحرف (حتى لا تكون فتنة) و(الفتنة أشد من القتل) ومن ناحية أخرى فإن الملك يعمل على أن تكون سياسته ضمن حدود الوهابية مع تطويرها، واسترضاء العلماء واستشارتهم. من هنا فقد استند الأمير فيصل بن سعود إلى فتوى كبار العلماء في خلع أخيه سعود في ١٩٦٥.

وتتداخل المؤسسة الوهابية في مؤسسات الدولة فأحياناً تتماهى فيها وأحياناً ترى أن لها تنظيمها الخاص. وأهم مؤسسات الوهابية الرسمية ما يلي[١٩]:

١- **هيئة كبار العلماء**: وهذه الهيئة تضم مجموعة من كبار العلماء المناط بهم مسؤوليات الفتوى والقضاء والإدارة، وتصدر فتاويها في القضايا الفقهية والقضايا العامة وما يحيله عليها الملك لاستصدار الفتوى منهم. كإصدارها فتوى اقتحام الحرم المكي ضد جماعة جهيمان في أوائل محرم ١٤٠٠ الموافق نوفمبر ١٩٧٩، وكذلك إعدام من بقي حياً من الأسرى استنادا إلى كونهم مفسدين في الأرض.

٢- **الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء**: وهذه تقوم بعمل ونشر البحوث الدينية والإفتاء في العديد من القضايا الدينية والحياتية، وما يطلبه المواطنون من فتاوى. كما يتبع إليها الدعاة في المملكة وخارجها.

٣- **مجلس القضاء الأعلى**: وهو المخول بمراجعة أحكام المحاكم الشرعية الأدنى والتصديق على أحكامها كما لا ينفذ حكم بالإعدام إلا بتصديقه عليه.

٤- **رئاسة تعليم البنات**: يرأس رئاسة تعليم البنات أحد رجال الدين الكبار ويشرف عليه مجلس من كبار علماء الدين، ويختص بتعليم البنات الابتدائي والثانوي.

٥- **الجامعات والمعاهد الدينية**: هناك ثلاث جامعات دينية في المملكة وهي جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض وجامعة أم القرى في مكة والجامعة الإسلامية في المدينة، ويرأس كلاً منها رجل دين كبير وكذلك مجالس أبنائها. إضافة إلى ذلك العديد من المعاهد والثانويات الدينية تحت إشراف هيئة كبار العلماء.

٦- **هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: أنشئت هذه في ١٩٣٦ كشرطة دينية للتأكد من مراعاة سلوك العامة لما يعتبرونه بالسلوك الإسلامي والقيام بالواجبات الدينية المعروفة الصلاة والصوم والحشمة وتأديب المخالفين. لكنها تحولت أخيراً إلى جهاز يتبع

وزارة الداخلية. ومن أجل المزيد من إحكام النظام السعودي قبضته على المؤسسة الوهابية وخصوصاً أمام تضارب مناديها وسلوك رجالها مع توجه السعودية اقتصادياً (الاقتصاد الرأسمالي) واجتماعيا (الانفتاح الشعبي وضمان بعض الحريات الشخصية) وإعلامياً (الانفتاح الإعلامي النسبي على العالم من خلال بعض المحطات الفضائية وغيره)، فقد عمد النظام إلى تشكيل مجلس الشؤون الدينية الأعلى، وأناط رئاسته بالأمير سلطان بن عبد العزيز (رجل النظام القوي) وألحق كل المؤسسات المذكورة سالفاً به.

البعد العالمي للمؤسسة الوهابية:

مع توفر الإمكانيات المالية الهائلة، واشتداد الصراع السياسي بين النظام السعودي وخصومه من الأنظمة العربية والإسلامية، فقد سعى النظام السعودي إلى مواجهة الدعوات القومية أو الإسلامية الثورية من ناحية وبث وترويج المذهب الوهابي الملطف من ناحية أخرى.

يمكن القول إن الغرب في سياق تعقيدات الحرب الباردة واستقطاباتها شجع السعودية إلى إقامة مؤسسات إسلامية عالمية لمواجهة الحركتين معاً أو لاحتوائها على الأقل. وقد كشف هيكل في كتابه سنوات الغليان[٢٠]. "أن الرئيس الباكستاني الأسبق ذو الفقار علي بوتو قد أتى سراً إلى القاهرة من منفاه في جنيف وأسرّ إلى عبد الناصر أن هناك خطة لإجهاض حركة عدم الانحياز بإنشاء منظمة إسلامية عالمية ترعاها السعودية، وأن الأمريكان هم وراء إنشاء هذه المؤسسة" عمدت السعودية إلى الدعوة للمؤتمر الإسلامي ولإبعاد الشبهة عن نفسها فقد عقد المؤتمر التأسيسي في إسلام أباد في الباكستان في ظل حكم ضياء الحق. وقد تمخض عن المؤتمر قيام منظمة المؤتمر الإسلامي ومقرها جدة، وتبعتها مؤسسات أخرى مثل وكالة الأنباء الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم.

وأقامت السعودية منظمة أخرى هي رابطة العالم الإسلامي، وهي معنية بنشر الإسلام في العالم وإقامة المساجد والمعاهد الدينية، وتجهيز أئمة المساجد والمرشدين الدينيين. وبالرغم من تحريمها للأحزاب والنقابات فإن المؤسسة الرسمية الوهابية والنظام السعودي يدعمان الأحزاب والمنظمات الشبابية والطلابية والنسائية الإسلامية التي يتوافقون معها على قواسم مشتركة.

الإخوان الجدد (جماعة السلف الصالح)[٢١]:

في فجر الأول من محرم ١٤٠٠ هـ الموافق ١٩٧٩/١١/٢٠، تقدم شاب ملثم (محمد بن عبد الله القحطاني). وأمسك الميكروفون من إمام المسجد الحرام بمكة والذي كان من المفروض أن يؤم صلاة الفجر لأول يوم في السنة الهجرية الجديدة وألقى خطبته التي بثتها إلى الخارج ميكروفونات الحرم ليعلن على العالم ثورة على الحكم السعودي (المارق عن الدين).

تغلب مرافقو محمد بن عبد الله القحطاني على حراس الحرم بسرعة وسيطروا على الحرم وتحصنوا به. كانت توقعاتهم أن يحضر الملك خالد صلاة الفجر لكنه تخلف عن ذلك، في حين كان ولي العهد فهد يحضر مؤتمر القمة في تونس والأمير عبد الله في زيارة خاصة للمغرب.

فوجئ النظام السعودي بانتفاضة الحرم كما فوجئ به العالم، وفي ظل تشوش كبير وتزوير هائل للحقائق وتعتيم على حقيقة ما جرى، جرت محاصرة الحرم والاستعانة بقوات فرنسية خاصة، وتم في النهاية اقتحام الحرم بعد أن أمن كبار علماء المؤسسة الوهابية الفتوى، وتم قتل عدد كبير من الثائرين ومنهم قائدهم محمد بن عبد الله القحطاني، وأسر من تبقى منهم بقيادة جهيمان العتيبي. ثم جرت محاكمتهم جماعياً والحكم عليهم بالإعدام وصادق المجلس الأعلى للقضاء على الحكم، ثم جرى توزيعهم

على عدة مدن وإعدامهم بتاريخ ١٩٨٠/١/٩ بعد صلاة الجمعة لجعلهم عبرة لمن اعتبر. فمن هم هؤلاء الذين وصفهم البيان السعودي «بالخارجين على الدين الإسلامي».

إنهم الإخوان الجدد، كما يمكن تسميتهم لأنه لم يعرف لهم تنظيم باسم محدد هم مجموعة من الشباب المؤمن بالدعوة الوهابية، والمؤمن بأنه جرى الانحراف عن الوهابية الحقيقية في ظل حكم آل سعود، إن منطلقاتهم الفكرية هي منطلقات الوهابية لكنه وفي ظل التحديات التي تطرحها سيطرة الحكم السعودي، والتشوهات التي أصابت المجتمع في ظله كما يعتقدونه، فقد طرحوا معالجات لهذه القضايا من خلال رسائل الإخوان وأهمها تلك التي كتبها جهيمان العتيبي :

الإمارة والبيعة والطاعة وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم[٤٠ص] ومما جاء فيها في بطلان حكم آل سعود. وإن الحكام فيه ليسوا من قريش، إنهم لا يقيمون الدين بل يهدمونه ويحاربون أهله، إنهم لا يأخذون البيعة من رعيتهم بصفقة اليد وثمرة القلب وطوعه واختياره بل بالجبر والقهر «فأنت تعلم أن الطاعة لا تجب إلا لمن يقودنا بكتاب الله أما من يقود المسلمين بالأنظمة المختلفة والقوانين ولا يأخذ من الدين إلا ما وافق هواه فهذا لا سمع له ولا طاعة. وقد عرفت بطلان بيعته فيما تقدم والوعيد على من خرج من الطاعة هو على من دخل معها في الطاعة ثم خرج منها، فأما من لم يبايع ولم تجب عليه الطاعة أصلاً فهذا لم يخرج من طاعة».

وفي هذه الرسالة دافع جهيمان عن الإخوان القدامى ونصح ابن سعود وعلماء الدين التابعين. وهنا من المفيد أن نذكر أن جد جهيمان سيف العتيبي قد قتل في معركة السبلة وكذلك أجداد بعض المشاركين في حادثة الحرم. ومن أبرز رسائل جهيمان الأخرى. رسالة دعوة الإخوان كيف بدأت وإلى أين تسير ؟ والنصيحة والتحذير عن الوقوع في الخطر الكبير والمفاسد والتلبيسات في المدارس والمعاهد والجامعات[٣٦ ص] من الحجم الصغير. ورسالة الميزان لحياة الإنسان وسبب الخروج عن الصراط المستقيم

والموقف الصحيح في بيان الحق الصريح وتقع هذه الرسالة في ٢٧ صفحة من الحجم الصغير. ورسالة "مختصر الحسنة والسيئة لابن تيمية" مع التعليق عليها وتخريج أحاديثها وتقع في ٢٩ صفحة من الحجم المتوسط. ورسالة رفع الالتباس عن ملة من جعله الله إماماً للناس وتقع الرسالة في ٢٠ صفحة من الحجم المتوسط. ورسالة "مختصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية" اختصرها وعلق عليها وأخرج أحاديثها جيهمان وتقع في ٣٤ صفحة من الحجم المتوسط. ورسالة الفتن وأخبار المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام وأشراط الساعة وتقع في ٣٠٠ صفحة من الحجم المتوسط. ورسالة الفطر السليمة وتقع في ١٠ صفحات من الحجم المتوسط.

وتتمحور أهم الأفكار الواردة في هذه الرسائل فيما يلي :

١- قول الحق في الدعوة لتوحيد الله عز وجل والتبري من الشرك وأهله والبدع وأصلها والمعاداة في ذلك واتباع نهج محمد ﷺ.

٢- عند ذلك يحصل الإيذاء والإخراج من الديار والأموال وتكون الهجرة إلى مكان يحتمون فيه.

٣- ثم بعد ذلك يكون القتال.

وهذه هي المراحل الثلاث التي مرت بها حركة جيهمان وأصحابه.

- نشأة الحركة وتبلورها[٢٢]:

نشأت دعوة حركة الإخوان الجدد في الجامعات والمعاهد الدينية، فقد التحق جهيمان العتيبي وهو في الحرس الوطني بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة وكذلك محمد القحطاني والجامعة الإسلامية هي ملتقى الطلبة المسلمين من مختلف الأقطار لذلك فإن عدداً من الطلبة العرب المسلمين انضموا إلى دعوة جهيمان وكانوا في عداد المشاركين في

انتفاضة الحرم، مما يؤكد أن طابع الدعوة شمولي وليس مقتصراً على أوضـــاع المملكـــة العربية السعودية وحدها.

وبالنسبة لأوضاع المعاهد الدينية في السعودية فيقول جهيمان عنـــها في رســـالته الأولى. «أن طلب العلم الشرعي لا يدرك في مدارس اليوم ومعاهد اليوم وجامعات اليوم لما تخضع له هذه المدارس والمعاهد والجامعات من الوصاية الحكومية، التي لا يتجـــانس خطها مع الشريعة الإسلامية ولذلك فإنه إذا أراد الواحد منا أن يتلقى العلـــم الشـــرعي فعليه بالقراءة والبحث الذاتي والجماعي في كتب السنة الصحيحة وشـــرح الأحـــاديث المعتمدة والتفاسير دون تعصب مذهبي أو طائفي، بل نشهد الله وملائكته وعباده المؤمنين على أن تقبل الحق ممن جاء به ولو خالف أراءنا وأهواءنا وما نشأنا عليه إن جاءنا أحـــد بشيء من عند الله». لهذا فقد عقدنا العزم على تلقي العلم الشرعي وطلبه بهذه الطريقـــة الحرة خارج المدارس والمعاهد والجامعات كما فعل السلف الصالح.

عمد دعاة حركة الإخوان إلى نقل نشاطهم من الجامعات والمعاهد الدينيـــــة إلى الحرم المكي والحرم المدني حيث كانوا يتدارسون فيه أمور الدنيـــا والديـــن ويوســـعون حلقات تنظيمهم والذي لم يطرح كتنظيم وإنما كحلقات بحث ديني علنية. من هنـــا لم تعتقد المخابرات السعودية أنهم يشكلون خطراً على النظام، خصوصاً وأنهـــم خضعـــوا بمباركة المؤسسة الدينية الرسمية. فقد اعتقل محمد القحطاني في حملة ١٩٧٨ وهو طـــالب في الجامعة الإسلامية لكن الشيخ عبد العزيز بن باز تدخل لإطلاق سراحه. وحـــددت المجموعة هدفها بالإطاحة بالنظام السعودي والعودة به إلى العقيدة الصحيحة، وكان عدد لا بأس به منهم يخدم أو خدم في الحرس الوطني والذي يؤطر أبناء القبائل، ومنه حصلـــوا على الأسلحة التي خبؤوها في مخابئ وبيوت مستأجرة وعندما اقترب ميعاد تنفيذ الخطـــة، نقلوها بسرية إلى سراديب الحرم المكي أما اختيارهم للحرم المكي لبدء انتفاضتهم فينبـــع من معتقداتهم الغيبية في أن للبيت رباً يحميه وأن الله سيخسف الأرض بمن يحاول اقتحامه

وكانت خطتهم أن يسيطروا على الحرم ويبدأوا بالدعوة العلنية للإطاحة بالعائلة الحاكمة وأن الجماهير ستلبي دعوتهم. وقد نسوا أنه سبق لعبد الله ابن الزبير أن أعلن ثورته ضد بني أمية في مكة وتحصن بالحرم المكي، لكن ذلك لم يمنع الحجاج من اقتحام مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق دون أن تخسف به الأرض.

من ١٤٠٠/١/١ هـ (١٩٧٩/١١/٢٠) حتى فجر ١٤٠٠/١/٩ هـ (١٩٩٦/١١/٢٩) استمرت فترة محاصرة القوات السعودية للحرم المكي، في حين نشرت وسائل الإعلام السعودية يوم ١٩٩٦/١١/٢٩ أخبار تطهير المسجد الحرام ولقطات بثها التلفزيون السعودي للكعبة المشرفة حيث كان عدد من المواطنين يطوفون حولها. مع التأكيد بعدم إصابة الكعبة بأي ضرر لكنه تبين أن ذلك لا يعني القضاء على الانتفاضة، فقد تحصنت المجموعة الباقية في أقبية الحرم، وعمدت القوات الفرنسية إلى إغراق الأقبية بالماء وكهربتها لإجبار المتخفين للخروج منها حيث تم ذلك فجر ١٤٠٠/١/١٥ هـ (١٩٧٩/١٢/٤م). وصدر بيان بذلك من وزارة الداخلية. وصرح بعدها الملك خالد، في كلمة وجهها لأفراد القوات المسلحة والحرس الوطني والأمن العام حيث قال: «آمل أن تكون عملية تطهير الحرم المكي الشريف طريقاً إلى تحرير أول قبلة للمسلمين وثالث الحرمين الشريفين من قبضة الاحتلال الصهيوني الفاشي».

تباينت الخسائر المعلن عنها رسمياً في أوساط القوات السعودية والمعتصمين والمصلين وبعد ذلك استقرت الأرقام الرسمية على ما يلي :

١- خسائر القوات السعودية ١٢٧ بينهم ٢٤ ضابطاً وما يقارب ٢٠٠ جريح.

٢- خسائر قوات الإخوان ١٠٢ قتيلاً منهم ٢٧ توفوا نتيجة جراحهم وإعدام الأسرى وعددهم ٦٣ في حين خففت عقوبة الإعدام إلى السجن لمدد مختلفة بحق ١٩ من النساء والصبيان.

٣- الخسائر في أوساط المصلين داخل الحرم أو الأفراد خارجه والذين أصيبوا في تبادل إطلاق النار ٢٦ قتيلاً و ١٠٩ جريحاً.

لكن هناك تقديرات أخرى استندت إلى شهود عيان تابعوا المعارك من الطوابق العليا والجبال المحيطة بالحرم حيث قدروا الخسائر بحدود ١٥٠٠ والجرحى ما بين ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ وبتاريخ ١٩٨٠/١٠/١ شهدت الساحات المحيطة بالمساجد في عدد من المدن السعودية الرئيسية عمليات إعدام ٦٣ من أسرى انتفاضة الحرم وذلك بقطع رؤوسهم بالسيف وذلك بعد صلاة الجمعة حيث دعي المصلون إلى مشاهدة عملية الإعدام في عملية حشد مخططة امتدت عبر المملكة لتترك أثراً رادعاً في نفوس الجمهور.

فهل انتهت حركة الإخوان الجدد بقتل جميع من شارك في الانتفاضة. ليس لدينا سوى معلومات ضئيلة عن ذلك لكن المعلومات التي تسربت من المملكة تفيد أنه يتم توزيع منشورات باسمهم من وقت لآخر وخصوصاً في أوقات الأزمات.

في غمرة متابعة العالم للأحداث العاصفة في الحرم المكي وقعت في أقصى شرق المملكة. انتفاضة المنطقة الشرقية، والتي لم تعرها أجهزة الإعلام الاهتمام حينها. هل هي مصادفة أن تحدث انتفاضتان في المملكة العربية السعودية في ذات الوقت تقريباً ومن قبل قوتين إسلاميتين لكنهما مختلفتان فالأولى وهابية والثانية شيعية ؟ أم أنهما تعبيران عن قوتين مختلفتين تدافعان عن قضية واحدة، قضية التغيير المطلوب للنظام السعودي ؟ واذا كان فجر الأول من محرم وهو بداية العام الهجري ذا مغزى للمسلمين ففيه كانت هجرة الرسول من مكة إلى المدينة والتي شكلت بداية مسيرته المظفرة وهو ما أدركه جهيمان وصحبه جيداً، فإن الأول من محرم يمثل بالنسبة للشيعة ذكرى استرجاع معركة كربلاء والتي استشهد فيها الإمام الحسين وأهله وأصحابه مع ما ترمز له من معاني البطولة والتضحية والثورة على الظلم.

تيار السلف الصالح[٢٣]:

يعتبر هذا التيار دعوة لإحياء الوهابية الصحيحة فيما يعتبره انحرافاً بالمذهب الوهابي عن مقاصده، واستخدامه من قبل الحكام السعوديين وتدجين رجال الدين. انطلق هذا التيار من معاقل الوهابية في حائل والقصيم ونجد في أوساط رجال الدين المطاوعة، وطلبة العلوم الدينية الوهابيين. تبلور هذا التيار إثر أزمة احتلال العراق الكويت وما تبعه من زلزال على كافة الصعد وخصوصاً الحشد العسكري الأمريكي الغربي في الأراضي السعودية استعداداً لشن الحرب ضد العراق وما تلاه من حرب مدمرة ضده فقد استثار الحمية الدينية، وكان بالنسبة لهذا التيار القشة التي قصمت ظهر البعير في علاقاته مع النظام السعودي. وهكذا بدأ ما يعرف بالخطب النارية التي تدعو إلى الجهاد ضد الكفار، وتعرّض بالنظام السعودي لتحالفه مع الكفار ضد بلد مسلم ثم تطور الأمر إلى تشريح لمختلف جوانب الانحراف في النظام السعودي. وبرزت ظاهرة الكاسيت حيث يتم تداول هذه الخطب والفتاوى. ومن الذين برزوا في ذلك سفر الحولي والشيخ ناصر العمر، والشيخ عايض القرني والشيخ سلمان العودة، وتبلور هذا التيار لا يعني أنه بمعزل عن مجمل التيار الديني الوهابي، بل هناك تداخل كبير بين مختلف أجنحة هذا التيار. ومن أبرز مبادرات تحالف الأجنحة هذه المذكرة التي وجهتها ٥٢ شخصية من رجال الدين وأساتذة الجامعة ومنهم من يعتبر من عماد المؤسسة الرسمية الوهابية مثل عبد الله بن جبرين عضو لجنة الإفتاء، كما أن فيهم من ينتمي إلى الجناح المتشدد (السلف) مثل د. سفر الحولي، ومنهم من ينتمي إلى تيار الوسط مثل د. أحمد التويجري عميد كلية التربية بجامعة الملك سعود. وقد طالبت المذكرة بإدخال إصلاحات داخل النظام من خلال إنشاء مجلس الشورى وتنقيح القوانين لتتطابق مع الشريعة الإسلامية، وتوزيع المال العام بالعدل وتحقيق العدالة والمساواة للجميع، واشتراط النزاهة والاستقامة في المسؤولين، وإعادة بناء الإعلام والسياسة الخارجية استناداً إلى مصالح الأمة وبعيداً

عن التحالفات المخالفة للشرع (في إشارة للتحالف مع أميركا والغرب) وغير ذلـــك. وشهد الإخوان المسلمون السعوديون وهم بمثابة الفرع السعودي للتنظيم الإخـــواني العالمي أول تحول لديهم في العلاقة مع السلطة الســـعودية، حـــين انخـــرط بعـــض نشطائهم في تلك الحركة. وفي مرحلة لاحقة أي في أغســـطس/ آب ١٩٩٢ محـــرم ١٤١٣ هــ طوّر هذا التيار طروحاته في وثيقة مهمة من ٤٥ صفحة وهي مذكـــرة النصيحة[٢٤]، والتي وقع عليها ما يقارب ١٠٨ من أتباعه من رجال الديـــن (قضـــاة وأئمة مساجد وخطباء) وكذلك أساتذة جامعة وغيرهم، وقـــد شـــرّحت الوثيقـــة النظام القائم في السعودية من جميع الجوانب في ضوء العقيدة الإســـلامية والشـــريعة، حيث توصلت الوثيقة إلى نتيجة مفادها أن نظـــام الحكـــم والنظـــام الاقتصـــادي والسياسي والقوانين والتنظيمات والمؤسسات الرسمية والخاصة كلها مخالفة للشـــرع، وقد أحدثت الوثيقة صدى واسعاً داخل السعودية وخارجـــها، ووزعـــت بكثافـــة وردّت المؤسسة الوهابية الرسمية ممثلة في هيئة كبار العلماء برئاسة ابن بـــاز ببيـــان في ١٤١٣/٣/١٩ هــ/ سبتمبر ١٩٩٢ خطأت فيه أسلوب المذكرة داعيـــة إلى طاعـــة ولي الأمر. وتقديم النصح في إطار البيت الواحد.

ثم حدثت الخطوة الثالثة وهي تشكيل لجنة الدفاع عـــن الحقـــوق الشـــرعية في ١٩٩٣/٥/٣ وإعلانها مباشرة على الرأي العام حيث تشكلت من د. محمد المســـعري وعبد الله بن حمود التويجري ومحمد الصليبفح، وعبد الله بن سلمان المسعري وعبد الله بن عبد الرحمن الجبرين وعبد الله الحامد وسلمان الرشودي وأعلنت أن مهمتها هي تلقـــي شكاوى الجمهور ونقلها إلى كبار المسؤولين بدءاً بالملك وإلى أجهزة الحكم ليتم معالجتها في ضوء الحقوق الشرعية التي كفلها الإسلام للإنسان والمواطن[٢٥]. وهي اللجنة الـــتي اتخذت من لندن مقراً لها، وعانت من خلافات وانشقاقات داخلية، إلا أن نشاطها أربك السلطة السعودية إلى درجة ضغط هذه الأخيرة على الإدارة البريطانية لـــترحيل محمـــد المسعري.

وقد صدمت السلطة بعلنية التحرك وشخصيات القائمين عليه الذين تعتبرهم من أبنائها. وحاول الأمير سلمان إقناعهم بإلغاء تحركهم، لكنهم لم يستجيبوا له، ولذا فقد أقدمت وزارة الداخلية على شن حملة اعتقالات في أوساطهم وأطلقت سراح البعض ممن تعهدوا بإيقاف تحركهم، في حين فرَّ د. محمد المسعري إلى الخارج، ليستقر في لندن ويشهر هناك لجنة الحقوق الشرعية وليدشن وجود منبر علني للتيار السلفي في لندن حيث انضم إليه لاحقاً عدد آخر من المعارضين السلفيين. أما الوجه الآخر في توجه هذا التيار فهو صراعه مع ما يعتبره الاتجاه العلماني في المجتمع والدولة السعودية، وهم بذلك يهاجمون الأنظمة والقوانين الوضعية في الدولة، مثل قانون الشركات والتراخيص والتوكيلات التجارية ونظام المصارف وقانون المرور. كما يهاجمون المؤسسات المخالفة للدين مثل البنوك ويهاجمون من يعتبرونهم دون الاتجاهات العلمانية مثل د. غازي القصيبي وزير الكهرباء والصحة سابقاً، وقد جرت مجادلات بينهم وبين د. القصيبي، فصَّلها في كتابه "حتى لا تكون فتنة".

أما المحور الثالث في توجه هذا التيار فهو الجفاء لأتباع المذهب الشيعي. فبالرغم من أن ذلك هو في صلب العقيدة الوهابية، إلا أن التيار السلفي برغم كونه معارضاً للحكم السعودي الذي يضطهد الشيعة، فإنهم في ذات الوقت وعلى هدي (الإخوان) يعتبرونه مهادناً في علاقته مع الشيعة. ولهذا فبالرغم من القمع الشديد الذي تعرضت له المعارضة الشيعية والمعارضة السلفية في آن معاً، إلا أنه لم يحدث لقاء بينهما، وقد حاولت منظمة الثورة الإسلامية ومن بعدها الحركة الإصلاحية فتح حوار مع الجماعة السلفية إلا أنها فشلت في ذلك. وفي مرحلة لاحقة انشق التيار إلى ثلاثة أجنحة وهي :

١ - د. سعد الفقيه ويمثل خط الإخوان ويعمل في إطار الحركة الإسلامية الإصلاحية وتصدر عنه نشرة أسبوعية سياسية باسم الإصلاح وهو مرتبط بالتنظيم الدولي للإخوان.

٢- د. محمد المسعري، ويمثل الخط المستقل عن التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، والقريب من منهج حزب التحرير الإسلامي، وهو على رأس لجنة الحقوق الشرعية، التي نشطت إثر مطاردة مؤسسيها في السعودية وتدشينها في لندن بقيادة د. المسعري، واستمرت كذلك حتى حدث الانشقاق فيها بين المسعري والفقيه مما انعكس سلباً على فعاليتها.

٣- أسامة بن لادن، وهو رجل أعمال من أسرة ثرية معروفة، قاد لسنوات مجموعة مجاهدين في أفغانستان، ويمثل الخط المتشدد الداعي لضرب الوجود الأميركي في السعودية والإطاحة بحكم آل سعود وهو موجود حالياً مع مجموعة من أتباعه في أفغانستان في حماية طالبان.

ومن أبرز شخصيات تيار السلف الصالح الجديد هذا، الشيخ سلمان بن فهد العودة، الذي ولد في بريدة، وهو محاضر في جامعة الإمام محمد بن سعود، تم إيقافه عن التدريس في الجامعة في منتصف ١٩٩١، وعن الخطابة وإمامة الجمعة، وجرى اعتقاله عدة مرات آخرها في ١٩٩٦. ود. محمد المسعري، أستاذ الفيزياء في جامعة الملك سعود بالرياض، الذي منع من التدريس في الجامعة ثم فصل منها، وهو أحد مؤسسي لجنة الحقوق الشرعية، وقد هرب إلى الخارج ويقود اللجنة من لندن. والشيخ عبد الله الجلالي، رجل دين ورجل أعمال معروف، وخطيب جامع. والشيخ محمد بن عثيمين، وهو قاضٍ بارز ويعتبر المرجع الفكري والديني للتيار. وعبد المحسن بن ناصر العبيكان، وهو قاضٍ في المحكمة الكبرى في الرياض وإمام مسجد الجوهرة وقد فصل من جميع وظائفه، ومنع من إمامة الجمعة. والشيخ سفر الحولي، وهو خطيب جمعة ومعتقل حالياً. وعبد الله سليمان المسعري، رئيس ديوان المظالم سابقاً ووالد د. محمد المسعري. وحمود بن عبد الله بن عقلا الشيبي، أستاذ الفقه في كلية الشريعة بالقصيم.

التيار الشيعي:

منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية[٢٦]

١- نشأة المنظمة :

من الطبيعي أن تكون الحركة الإسلامية الشيعية سابقة لقيام منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية. ولقد شكلت المنطقة الشرقية من السعودية منطلق الكثير من الانتفاضات والتمردات ضد السلطة السعودية. وجاءت الثورة الإسلامية في إيران لتشكل حافزاً جديداً لانبعاث حركة المعارضة والتي اتخذت من الثورة الإيرانية نموذجاً لها. فعلى امتداد عام ١٩٧٩، كانت المنطقة الشرقية تمور بالإرهاصات، وبتنامي حركة المعارضة الإسلامية، معطية مضموناً سياسياً لشبكة العلاقات التقليدية التي تربط المنطقة الشرقية بإيران، ولذلك فإن تجاوب شيعة المنطقة الشرقية مع الثورة الإيرانية وطروحاتها مفهوم للغاية. ومما ساعد في هذا التفاعل شعائر الحج السنوية التي حولها الحجاج الإيرانيون إلى تظاهرة سياسية دعاوية لترويج أفكارهم حول الثورة الإسلامية، حيث الآلاف من أبناء المنطقة الشرقية من الشيعة على احتكاك مع الحجاج الإيرانيين، ومع بعثة الحج من الدعاة والمحرضين الذين يقيمون الندوات والمسيرات، ويوزعون المواد التحريضية والتعبوية والتثقيفية. كما أن مجاورة المنطقة الشرقية لإيران، جعلها تتلقى بسهولة ما يبثه التلفزيون والإذاعة الإيرانيتين باللغة العربية.

وعلى عكس البحرين، فقد ظل التفاعل مستتراً في ظل ظروف التمييز التقليدي ضد شيعة المنطقة الشرقية. كما أن العمل السياسي ليس متطوراً في المنطقة الشرقية للسعودية، كما هو الحال في البحرين. لهذا لا نلاحظ بروز نوى تنظيمية متعددة، كما عرفتها البحرين. ولا نلحظ تحركاً للتيار الإسلامي الشيعي بصورة علنية كتلك التي شهدتها البحرين والتي اتخذت أشكالاً وصيغاً عدة. لكن ما هو مؤكد، أن حركة جدل

سادت المنطقة الشرقية، حيث توجه العديد من رجال الدين والشباب للاطلاع على تجربة الثورة الإسلامية في إيران عن كثب. كما تابعت جماهير الشيعة في المنطقة الشرقية تصاعد وانتصار الثورة الإسلامية في إيران باهتمام وحماس بالغين، حيث مثّلت بالنسبة لهم عزاء لوضعيتهم المزرية والمستلبة. ورغم التقييدات الرسمية. فإن الآلاف من أبناء المنطقة الشرقية تدفقوا على إيران إثر انتصار الثورة الإيرانية، حيث عايشوا عن قرب هذه التجربة، كما أن العديد من الشباب ورجال الدين التحق بالمدارس والمعاهد والحوزات الدينية، في قم وطهران ومشهد. وكما حدث في مناطق الشيعة الأخرى، فقد تشكلت الوفود لزيارة إيران والالتقاء بآية الله الخميني وغيره من القيادات السياسية والدينية الإيرانية. ولا شك أن تجربة الثورة الإسلامية في إيران وتوجهاتها تشكل عنصر جذب للشيعة من أبناء المنطقة الشرقية، خصوصاً وأنهم يبحثون عن خلاص من التمييز، ويختزنون في ذاكرتهم عن السلطة تاريخاً طويلاً من المقت والكراهية. إن النظام السعودي بالنسبة لهم هو صنو للنظام الشاهنشاهي، لا سيما وأن السلطة نعتت الثورة الإسلامية في الأيام الأخيرة لنظام الشاه بالفوضى, وهو ما يفسر أن أدبيات وطروحات الحركة الإسلامية الشيعية في المنطقة الشرقية تسقط صورة النظام السعودي على صورة نظام الشاه.

وإذا كان تأثير الثورة الإيرانية على تطور الحركة الإسلامية الشيعية في المنطقة الشرقية شيئاً مسلّماً به، إلا أن المنطقة الشرقية لا تحتضن إيرانيين، سواء كانوا مواطنين أو مهاجرين بأعداد محسوسة على غرار البحرين، مما ينفي تأثير هذا العنصر، وعلى خلاف البحرين فإن الحركة الإسلامية الشيعية في الشرقية تطورت تحت السطح وعبرت عن نفسها بشكل متفجر ومفاجئ. لقد شهدت الأيام الأولى من شهر محرم عام ١٤٠٠ أحداثاً بالغة الأهمية، تم التعتيم عليها من قبل النظام السعودي، وقد تكشفت الوقائع عن انتفاضة حقيقية:

بدأت الأحداث بمسيرات علنية لأول مرة بدءاً من منتصف الأسبوع الأول من محـــرم، حيث تصاعدت تدريجياً من حيث اتساعها لتشمل المزيد من المدن والقـــرى (صفـــوة، سيهات، القطيف .. إلخ)، ومن حيث عدد المشاركين فيها. كما تطورت مـــن حيـــث الشعارات، حيث ترددت هتافات "لا شرقية لا غربية ثورة ثورة إسلامية، مبدؤنا حسيني قائدنا خميني .. إلخ". وفي ليلة الحادي عشر من محرم حدث الصدام مع الحرس الوطـــني الذي أرسل إلى مناطق الشيعة ومعه أوامر بقمع المسيرات بالقوة. ولقد كان لانتشار خبر وصول كوماندوس أميركيين إلى قاعدة الظهران للمشاركة في قمع المسيرات، أثـــره في تأجيج المشاعر. لقد استخدمت السلطة القوة العمياء في مواجهة المسيرات، مما نتج عنـــه سقوط العشرات من القتلى وجرح العديدين واعتقال المئات، حيث تحولـــت المنطقـــة الشرقية إلى ساحة مواجهة حقيقية تشبه الصدامات التي سبقت انتصار الثورة الإيرانيـــة، كما أن تواتر أخبار الاعتصام في الحرم المكي إثر حركة الأول من محرم، قد شكل حافزاً لأبناء المنطقة الشرقية للمقاومة وأعطى أبعاداً مهمة للأحداث. فبالرغم من عدم وجـــود روابط تنظيمية بين الانتفاضتين، بل يوجد تناقض عقائدي بين المجموعتين، فإن تزامنـــهما خلق أجواء "ثورية" في عموم المملكة، رغم عدم الاستعداد الذاتي من قبل قوى المعارضة، وبالرغم من ادعاء المنطقة بأنها قادت الانتفاضة، إلا أننا لا نجد دليلاً على ذلك، حيث أن أول منشور واضح المعالم يحمل توقيع الحركة الإسلامية قد صدر بعد إجهاض الانتفاضة، أي في ١٩٧٩/١٢/٢ (١٢ محرم ١٤١٠)، مما يدل على أنها نواة المنظمـــة حيـــث لم يستخدم اسم الحركة الإسلامية مرة أخرى. وقد صدر للمنظمة بيان آخر بعد ما ينـــوف على ثلاثة شهور أي بتاريخ ١٤٠٠/٤/٢٦ هـــ، وفيه تحث المنظمة الجماهير على عـــدم الاستكانة والرد على السلطة بمختلف الوسائل بما في ذلك العنـــف. إذن فـــالأقرب إلى الصحة أن نواة المنظمة نشأت في خضم الانتفاضة، ورغم توجيه ضربة قوية لها، إثر قمع الانتفاضة، وما سببته من اعتقال العديدين وهرب العشرات من المطلوبين من النشـــطاء،

فإن الزخم الذي ولّدته الانتفاضة مثّل دافعاً للاستمرار في بلـــورة المنظمـــة، تنظيميـــاً وسياسياً، والتغلب على العقبات التي واجهتها وهي في مرحلة التأسيس.

تمثل الآية القرآنية والتي هي في نفس الوقت شعار المنظمة ﴿ انفروا خفافاً وثقـالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ﴾، المنطلق "الجهادي" للمنظمة. أما الهـــدف الاستراتيجي للمنظمة فقد لخصه أحد قادتها ومنظّرها الأساسي الشيخ حسن الصفـــار بقوله: طالما كانت شعوبنا وجماهيرنا المؤمنة تردد في كل صبـــاح ومســاء الدعــاء المشهور: اللهم إننا نرغب إليك في دولة كريمة تعزّ بها الإسلام وأهله وتذلّ بها النفـــاق وأهله . أما نموذج هذه الدولة الكريمة فهي جمهورية إيران الإسلامية(٢٧).

لقد ترددت خلال المسيرات التي شهدتها المنطقة الشرقية خلال أيام محـرم ١٤٠٠ الهتافات التي ستتردد لاحقاً في أدبيات الجبهة وتصبح شعاراتها الأساســية، وهـــي: "لا شرقية لا غربية، لا سنية لا شيعية، ثورة ثورة إسلامية"، و"تسقط أميركا الخيانة، تسقط أميركا العمالة، اقطعوا النفط عن أميركا"، و"ليسقط الحكم السعودي، يســقط فـــهد، يسقط خالد"، و"موكبنا حسيني، قائدنا خميني". ورغم أن المنظمة لم تصـــدر برنامجـــاً متكاملاً، إلا أنه يمكن رسم هذه الأهداف من خلال بيانات الجبهة وأدبياتها، وأهمها:

١- تحطيم الأغلال الفكرية والنفسية والاجتماعية لتنطلق جماهير الأمة في طريق الثورة.

٢- حماية الثورة الإسلامية في إيران "فالثورة ليست خاصة للإيرانيين أو للشعب الإيـراني فقط، بل إنها ثورة المسلمين والمستضعفين في كل مكان.

٣- تحرير الجزيرة العربية (السعودية) من الحكم السعودي.

٢- التركيبة التنظيمية

نشأت المنظمة في خضم انتفاضة محرم ١٤٠٠ وما رافقها وتبعها من قمع شـديد. إن انتفاضة محرم ذاتها، انطلقت من المؤسسات الدينية الشيعية التقليدية أي "الحســينيات

والمآتم، خلال تأدية شعائر دينية، ترتبط بأذهان الجمهور بمنظومة من المفاهيم والأفكار الدينية، تسترجع الماضي وتسقطه على الحاضر، لذلك فمن الطبيعي أن يكون تنظيم المنظمة مقتصراً على الشيعة. ورغم تزامنها مع انتفاضة الحرم المكي التي قام بها التيار الوهابي السلفي بقيادة جهيمان العتيبي، إلا أن لكل من الانتفاضتين جذورها، ورغم عنف الانتفاضة وشموليتها، إلا أنها لم تنعكس على مواقع الإنتاج المختلطة (شيعة وسنة)، وذات التركيبة الاجتماعية التقدمية نسبياً (عمال وتكنوقراط)، فلم تتأثر مدن الظهران ورأس تنورة والجبيل والدمام والخبر، كما لم تتأثر مواقع صناعة النفط والبتروكيماويات، كما حدث في الانتفاضات العمالية والوطنية في الخمسينات والستينات.

من ناحية أخرى ونظراً لغياب الجالية الإيرانية، فإن تركيبة المنظمة عربية وقيادتها عربية أيضاً، وقائمة على الأرض داخل المنطقة الشرقية وحاولت أن تطور مرجعية محلية لها، وهناك عدد من الكوادر موجود في الخارج، لكن تنظيم الداخل والخارج متناغم، حيث يقوم الداخل برفد ودعم الخارج مالياً ومعنوياً، بينما يقوم الخارج بأعمال العلاقات والاتصالات الخارجية، وأعمال الدعاية وطبع المنشورات والأدبيات والتسجيلات التعبوية والتثقيفية.

٣- أساليب عمل المنظمة

خاضت المنظمة وهي في مرحلة التأسيس تجربة الانتفاضة "الجماهيرية" في محرم (١٤٠٠/١٩٧٩)، وترافقت هذه مع انتفاضة الحرم المكي التي قام بها فصيل إسلامي آخر (الوهابيون السلفيون الجدد الذين انبعثت فيهم صورة الإخوان القدامى) ورغم قوة هاتين الانتفاضتين وقمع السلطة لهما بشدة، فإنهما لم تثيرا ردود فعل مباشرة في مناطق السعودية الأخرى. وهذا يطرح على أي تنظيم معارض في السعودية معضلات حقيقية، منها: مدى القدرة على إيجاد تحالف يوحد الطائفتين السنة والشيعة في مواجهة السلطة، وتحريك الجماهير في مختلف مناطق المملكة المتباعدة، وتجاوز النظرة الجهوية السائدة

(الحجاز، نجد، عسير، حائل، الشرقية .. إلخ) للخروج من المأزق المشترك. كما أن تجربة الانتفاضتين تظهر أن النظام الحالي ليس هشاً كما يتصور البعض، وأن مستقبل النظـام لا يهم أسرة آل سعود الحاكمة فقط، بل يهم شرائح اقتصادية وبيروقراطية مهمة ذات نفوذ في الإدارة والمجتمع الراهنين. ولذلك فإن التفكير بإسقاط النظام من خلال انتفاضة سريعة غير ممكن كما بينت التجربة، من هنا أعادت المنظمة حساباتها، ورغـم أن الحركـة لا تطرح إجابات على هذه الأسئلة إلا أن هناك نتفاً من الأجوبة نحاول جمعها ومنها العمل على تركيب صورة لتصور المنظمة لأساليب عملها.

٤- التثقيف والتعبئة للأعضاء والجماهير

رغم عبارات الحماس في أدبيات المنظمة، إلا أن هناك إقراراً بوجود أغلال فكرية ونفسية تقيد الجماهير وتمنعها من مقاومة السلطة، ومن الانخراط في صفـوف الحركـة الإسلامية، كما أن المنظمة تدرك مشكلة الانقسام الطائفي. وتركز بالمقابل في شـعاراتها على كونها حركة إسلامية، وعلى ضرورة توحيد السنة والشيعة، وتجسد ذلك في تأييدها لانتفاضة الحرم المكي رغم الإدانة الرسمية الإيرانية لهذه الانتفاضة. ويبدو أن المنظمة تدرك العبء الكبير لهذه المهمة التثقيفية والتعبوية والإعلامية، في مواجهة الامبراطورية الإعلامية السعودية، والسياسات الرسمية في مجال الشباب والرياضة، وقدرة السلطة على اخـتراق الأوساط الشيعية. وتكرس المنظمة المقالات والدراسات لهذه الظواهر، بما يفوق غيرهـا من المنظمات الإسلامية الأخرى في المنطقة، وبمستوى عالٍ من الموضوعيـة يتحسـس مشاكل المجتمع وهمومه المشخصة.

كما أن المنظمة استفادت من برامج الإذاعة والتلفزيون الإيرانية باللغـة العربيـة والتي تسمع وترى بوضوح في المنطقة الشرقية، إضافة إلى استفادتها من موسم الحج سواء بشكل مباشر أو بالتنسيق مع الحجاج الإيرانيين. كما تمت الاستفادة مـن المناسـبات الدينية للتعبئة والتحريض وتسيير المسيرات ذات الشكل الديني والمحتوى السياسي، إضافة

إلى المبادرة في إقامة المناسبات الجديدة والطارئة كيوم القدس وشفاء الخميني واستشهاد محمد باقر الصدر. وبالطبع فإن وسائل التعبئة والتحريض والتثقيف لدى المنظمة قد تطورت بحيث شملت كتابة الشعارات على الجدران، وتوزيع المنشورات، والملصقات، وأشرطة الكاسيت والفيديو. أما الأسلوب الأعلى بالنسبة لها فهو الجهاد بالنفس، والذي هو أعلى أشكال الجهاد المستند على شعارها "انفروا خفافاً وثقالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله". والهدف من الجهاد بالنفس -حسب المنظمة- هو إسقاط النظام السعودي وإقامة نظام إسلامي على أنقاضه.

إن المنظمة تواجه معضلات كبيرة في هذا التوجه، ومنها :

١- إن الشيعة هم أقلية وتواجدهم محصور بالمنطقة الشرقية، لذلك لا يعقل أن يقوموا بالثورة أو الانتفاضة المسلحة لوحدهم، وقد اتضح لهم من خلال انتفاضة محرم ١٤٠٠ السقف الذي تصطدم به الانتفاضة.

٢- إنه ممنوع على الشيعة الانخراط في المؤسسات العسكرية (القوات المسلحة، الأمن، الحرس الوطني) والتي بدونها لا يمكن تغيير النظام القائم.

لقد سبق أن قامت انتفاضات مسلحة متفرقة في السعودية، ولكن أياً منها لم ينجح في إسقاط النظام، ولذلك فإن على الجبهة أن تجد حلاً لطبيعة الجهاد الذي تعتنقه، وأن تسهم مع غيرها من القوى في إقامة تحالف المعارضة المطلوب. ورغم تبني المنظمة لعقيدة الجهاد، إلا أنه لا توجد دلائل على خطوات ملموسة لتدريب وتسليح أعضائها وإقامة نوى مسلحة في السعودية ذاتها.

٥- الموقف من المنظمات المعارضة الأخرى

يبدو أنه بسبب وضعية الشيعة كأقلية في السعودية، وعوامل أخرى لا يمكن التكهن بها، فإن المنظمة رغم الرفض التقليدي لمنطلقات المنظمات القومية واليسارية تبدو

أكثر مرونة بكثير من غيرها من المنظمات في هذا الصدد. لقد عالجت صحيفة الثورة الإسلامية في افتتاحية العدد ٦٣ ظاهرة الاختلاف في الرأي وانتقدت حركات المعارضة التي تحاول احتكار الساحة وعدم الاعتراف بالآخرين "بما في ذلك الجماعات الإسلامية التي لم تسلم من هذا المرض الوبيل، فأصبحت بعض الجهات الدينية تمارس الإرهاب الفكري والصراع الاجتماعي ضد الجهات الدينية الأخرى لاختلافها معها في الرأي والموقف، وهذا ناشئ عن حالة التخلف والجهل". واستشهدت الافتتاحية بالآية الكريمة ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾.

المنظمة -بالطبع- تنظر لمختلف المنظمات المعارضة انطلاقاً من هويتها العقائدية. فبالنسبة للوهابيين السلفيين (جماعة جهيمان) أيدتهم المنظمة دون تحفظ، ولكن يبدو أن الخلاف المذهبي يمنع لقاء التنظيمين. لكن المنظمة تؤكد نفي الصفة الطائفية عن نفسها، وتكرس جهداً كبيراً في الدعوة لتلاحم السنة والشيعة. أما بالنسبة للمنظمات اليسارية (الحزب الشيوعي في السعودية، حزب العمل الاشتراكي العربي) فإن المنظمة توجه نقداً علنياً متفاوتاً لهاتين المنظمتين[٢٨]، رغم التضاؤل الكبير في نشاطهما.

تعتبر المنظمة نفسها جزءاً من الثورة الإسلامية العالمية التي تقودها إيران، وفي هذا الصدد يقول الشيخ حسن الصفار "نطلب ونتوقع من إيران أشياء كثيرة بحجم الأهداف التي رفعتها الثورة". وترى المنظمة أنه لتحقيق ثورة إسلامية، فإن ذلك يتطلب ثلاثة شروط هي :

١- هجرة القيادة، ولا نعني الخروج من الوطن وإنما الخروج من قبضة النظام ومخابراته.
٢- إن الحسم في الثورات الشعبية لا يأتي إلا بالسلاح.
٣- بناء جبهة عريضة من الحركات الإسلامية المتساندة والانتشار في مركز القوة في عالم اليوم (أميركا وأوروبا) ورفع مستوى النضال على المستوى العالمي.

٤- تتبنى المنظمة شعار (لا شرقية ولا غربية) وتعتبر كلاً من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي دولتين إمبرياليتين، وترفض الإيديولوجيتين الشيوعية والرأسمالية.

حول الأنظمة الخليجية ومجلس التعاون[٢٩]

تعتبر المنظمة أن الأنظمة الخليجية هي على شاكلة النظام السعودي، أي أنها بلغتها أنظمة "طاغوتية" كافرة. خصوصاً "وأن هذه الأنظمة تضطهد، ليس فقط المؤمنين من مواطنيها، بل أيضاً مواطني الجزيرة العربية كما هو حال نظامي آل خليفة وآل الصباح"-على حد تعبيرها- وتعتبر المنظمة مجلس التعاون "أداة لفرض السياسة السعودية في القضايا العربية والإسلامية والدولية وتكبيل دول الخليج باتفاقيات عسكرية وأمنية تتيح لهم التدخل بدون سابق إشعار والضغط على دول الخليج لاستخدام سياسة عنيفة ضد المعارضة ومحاصرة معارضي آل سعود وتسليمهم، كما أنه في ظل المجلس تم التسليم بوجود القواعد العسكرية في عمان والبحرين". وأقامت المنظمة بالمقابل علاقات وثيقة مع المنظمات الإسلامية الشيعية في الخليج.

حول الحرب العراقية – الإيرانية

يتطابق موقف المنظمة من الحرب مع الموقف الإيراني الرسمي باعتبارها حرباً بين الإسلام والكفر. وإضافة إلى ذلك، فإن المنظمة تعتبر النظام السعودي طرفاً في هذه الحرب من خلال ما تسميه "تآمره على الثورة الإسلامية في إيران، ودعمه العراق سياسياً ومادياً وعسكرياً". وفي هذا الصدد ندَّدت المنظمة بمشروع مد أنابيب النفط العراقي عبر السعودية حتى مصب ينبع على البحر الأحمر. ليست لدينا معلومات عن وجود متطوعين من المنظمة في جبهة القتال إبان الحرب، لكن المنظمة تدعم الجهد الإيراني بدعوة أنصارها والشيعة والمسلمين بشكل عام لدفع الخمس

والزكاة إلى مرجع الشيعة آية الله الخميني. كما أن المنظمة تقيم علاقات وثيقة مع المنظمات العراقية الإسلامية وحزب الدعوة ومنظمة الجهاد الإسلامي، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية ... إلخ .

القضية القومية – القضية الفلسطينية[٣٠]

إن المنظمة مثلها مثل المنظمات الإسلامية المشابهة لا تعترف بوجود قومية عربية بل بوجود أمة إسلامية وأممية إسلامية. إضافة إلى ذلك، فإن هناك خلافاتها في المنطلقات العقائدية مع التيار القومي واليساري والماركسي على السواء. ولهذا فإن المنظمة لا تعتبر القضية العربية قضية تحرير وطني ذي خصائص قومية وطنية، كما أنها أيضاً لا تعتبر أن هناك قضية قومية كردية مثلاً، بل تعتبر أن هناك قضية شعوب تناضل ضد الاستعمار العالمي المتمثل في أمريكا والاتحاد السوفييتي. أما بالنسبة للقضية الفلسطينية، فإن المنظمة تعتبرها قضية إسلامية، وأنها قضية صراع على المقدسات الإسلامية بين المسلمين من جهة والصهاينة من جهة ثانية، وهذا الصراع يمتد في عمق التاريخ، والمنظمة تدين عجز الأنظمة العربية عن تغيير فلسطين بمختلف اتجاهاتها، وتدين المشاريع "الاستسلامية"، وتعتبر النظام السعودي "متواطئاً" مع هذه الحلول، واعتبرت المنظمة مشروع فهد يومئذ مشروعاً خيانياً، ودعواته للجهاد مخادعة، ورأت فيه عقبة أمام التحرير. وتدين المنظمة منظمات المقاومة لعجزها عن التحرير بسبب عدم تبنيها للعقيدة الإسلامية وتشرذمها وتبعيتها للأنظمة العربية والمحاور الدولية، وتتخذ موقفاً رافضاً لمسار التسوية والسلام في المنطقة بعد مؤتمر مدريد.

القضايا الدولية

تنطلق المنظمة من تعاطيها مع القضايا الدولية من كونها جزءاً من حركة إسلامية عالمية، وأن الإسلام معني بكافة الشعوب وكافة القضايا والبلدان. وترى

المنظمة أن أصل البلاء في العالم هو هيمنة الامبرياليتين الأمريكية والروسية واقتسامهما للعالم. وتقدم المنظمة في إعلامها نماذج على العدوان الروسي كما يتجسد في أفغانستان وإرتيريا. ونماذج للعدوان الأمريكي كما في (إيران وفلسطين ولبنان ... إلخ)، ويحدد ذلك موقفها إبان الحرب الباردة حين كان الاتحاد السوفييتي أحد قطبيها الأساسيين.

علاقات المنظمة وتحالفاتها

من الطبيعي انطلاقاً من عقيدة المنظمة وخطها السياسي أن يكون تحالفها الأساسي مع جمهورية إيران الإسلامية. وتحصل المنظمة على تسهيلات كبيرة من إيران ويرابط بعض كوادرها في إيران بصورة دائمة، وإن كان الثقل قد انتقل إلى دمشق بسبب سهولة الاتصال سواء بأفراد الطائفة الشيعية في السعودية، خصوصاً بعد منعهم من قبل السلطات السعودية من زيارة إيران، أو الاتصال بالقوى الإسلامية العربية، وخصوصاً الخليجية الأخرى. وتشارك بنشاط في الفعاليات التي تدعو إليها إيران. وبالطبع فإن المنظمة تعتبر أن المنظمات الإسلامية الشيعية بالدرجة الأولى والمنظمات الإسلامية عموماً المؤيدة لخط إيران حلفاء لها، ومن الطبيعي أن توثق علاقاتها مع المنظمات العراقية والخليجية بشكل خاص.

إن المنظمة مضطرة لأسباب تكتيكية لمراعاة سورية وليبيا، وأن تتمتع ببعض التسهيلات في سورية، مما يتيح الاتصال بأنصارها والجمهور الشيعي القادم من السعودية، كقناة أساسية للاتصال بين تنظيم الداخل والخارج بعد أن انقطعت قناة الاتصال عبر إيران. من هذا المنطلق، فإن الدول العربية الأخرى وخصوصاً الأنظمة الخليجية، وحتى بعض الأنظمة العربية والأجنبية المحافظة تنظر بخطورة إلى المنظمة الإسلامية، مثلها مثل المنظمات الإسلامية المتشددة، وتتعاون فيما بينها في متابعة ومحاصرة هذه المنظمة، خصوصاً لما للسعودية من نفوذ خليجي عربي وعالمي، ولما

للمعسكر الامبريالي والعديد من الدول الأخرى من مصالح ضخمة في السعودية، ولهذا جرت حالات طرد واعتقال وتسليم عناصر الجبهة من قبل بعض الدول (البحرين، الكويت، ... إلخ).

من منظمة الثورة الإسلامية إلى الحركة الإصلاحية

يمكن القول إن حرب الخليج الثانية مثلت منعطفاً مهماً في استراتيجية المنظمة، إلى جانب عوامل أخرى، منها انتقال أهم قياداتها في الخارج إلى الغرب، والموقف العدائي للحركة السلفية الوهابية المعارضة من المنظمة في يناير/ ك٢ ١٩٩١، فيما كانت قوات التحالف تستعد لشن الحرب ضد العراق انطلاقاً من السعودية، وفي أجواء التوتر العالي، قامت المنظمة بخطوة مهمة سيترتب عليها لاحقاً الكثير. إذ أوقفت نشرتها (الثورة الإسلامية) بشعاراتها المعروفة وأصدرت "مجلة الجزيرة العربية" من لندن بخط سيتبلور تدريجياً ليشكل الخط الإصلاحي وليسهم في كثير من المفاهيم ليتوج بتحول منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية إلى الحركة الإصلاحية في الجزيرة العربية. وقد فاجأ المستوى الرصين والموضوعي للمجلة كافة متابعي شؤون منطقة الجزيرة، بحيث اعتمدها عشرات الباحثين كمصادر "دقيقة" للمعلومات، لا سيما وأن كادرها قد ارتبط بعلاقات وثيقة مع البرلمانيين الغربيين ومنظمات حقوق الإنسان. كما أنشأت المنظمة دار الصفا للنشر في لندن لنشر الكتب المتخصصة بالسعودية والخليج.

ماذا تمثل «الجزيرة العربية»

صدر أول عدد من "الجزيرة العربية" في يناير ١٩٩١/ شوال ١٤١١ هـ) أي غداة حرب الخليج الثانية التي قادتها الولايات المتحدة، ولا شك أن الأجواء التي خيمت على المنطقة من جراء الحشد العسكري الأميركي الدولي وحرب الخليج وما تبعها من

وجود عسكري وسياسي وبشري أميركي غربي كثيف في المنطقة، قد انعكس على المجلة، رغم أن المجلة ذاتها ستشكل إحدى أدوات التحول في المنظمة باتجاه إصلاحي. فالمجلة هي مجلة علنية تصدر من لندن ولها عنوان وهيئة تحرير (حمزة الحسن رئيس التحرير، وعبد الأمير موسى مدير التحرير) وكتابها من أعضاء المنظمة أو غيرهم يذيلون مقالاتهم بأسمائهم الصريحة بخلاف مجلتهم السابقة "الثورة الإسلامية" التي هي أقرب إلى منشور سري في أعدادها الأولى.

لم تعد المجلة كسابقتها تستخدم الخطاب الإسلامي الإيديولوجي. بل تبنت منهج الخطاب الإسلامي المنفتح على الأفكار السياسية والاجتماعية الأخرى وعلى معالجة قضايا المجتمع والسلطة وكذلك القضايا الخليجية والعربية والإسلامية مع فتح صفحاتها أمام كتاب من غير الاتجاه الإسلامي بحرفية بحثية عالية. لم يعد انتصار الثورة الإسلامية وقد بدأ يبتعد هو الهم الطاغي، رغم استمرار التحريض ضد النظام بل بدأت المجلة تهتم بمختلف هموم الوطن والمواطن في أعدادها الثلاثين حتى توقفها ضمن صيغة الوفاق مع السلطة. تبوب المجلة كما يلي: (الافتتاحية، رؤية، أخبار، دراسات، تحليل سياسي، خاطرة، متابعات، وثائق، الصفحة الأخيرة). ومن الصعب علينا ذكر المواضيع التي عالجتها، لكنها عالجت مشاريع الحكومة وسياساتها الداخلية والخارجية وإجراءاتها وفندتها، وعالجت مواضيع مثل الوحدة الوطنية والوحدة الإسلامية لمختلف المذاهب وضرورة تعايشها، وعالجت المشاكل الاقتصادية مثل العجز والبطالة، وعالجت مشكلة العمالة الأجنبية، وعالجت السياسة الخارجية، وموقف السعودية من القضية الفلسطينية، والعلاقات السعودية الأميركية. والقضايا الخليجية، والعربية، والإسلامية، والدولية من خلال رؤية إسلامية منفتحة. صدر منها ٣٠ عدداً من يناير/ ك٢ ١٩٩١ وحتى يوليو/ ١٩٩٣ عندما توقفت عن الصدور كجزء من الاتفاق مع السلطة، فلم يوزع عددها الحادي والثلاثون.

دار الصفا للنشر

أنشأت المنظمة دار الصفا للنشر دون إشهار علاقاتها بالمنظمة، وقد تخصصت الدار في الدراسات السعودية أساساً وبالبحرين بشكل محدود، وشكلت الدار وسيلة مهمة لنشر أفكار وآراء المنظمة من خلال سلسلة الكتب التي كتبها أعضاؤها وأصدقاؤها، وتناولت مختلف المواضيع ووثقت لتاريخ ووقائع الصراع في الجزيرة العربية (السعودية)، وتحالفات آل سعود، ومختلف جوانب وخفايا النظام ومن وجهة نظر المنظمة. لقد كان لدار الصفا دور مهم في نشر أفكار المنظمة والتشهير بالنظام السعودي، بحيث يقال إن السعوديين من خلال وكيل لهم عرضوا على أصحاب الدار مليون جنيه استرليني لشرائها، ويمكن القول إن الدار أصدرت أوسع نتاج تأليفي نقدي عن السعودية مجتمعاً ودولة ونظاماً.

اللجنة الدولية لحقوق الإنسان في الخليج والجزيرة العربية

إدراكاً من المنظمة لأهمية قضية حقوق الإنسان ومنظمات حقوق الإنسان وأهميتها في حشد الدعم لقضيتهم، فقد أنشأت اللجنة الدولية لحقوق الإنسان في الخليج والجزيرة العربية، واختارت بذكاء واشنطن العاصمة لتكون مقراً للجنة حيث مكتبها في مركز الصحافة الوطنية National Press Bdg حيث عصب الإعلام الأميركي والمراسلين الأجانب في أمريكا ورغم اسمها (الخليج والجزيرة العربية) إلا أنها ركزت اهتمامها بالسعودية، مع التعاون مع منظمات حقوق الإنسان الخليجية القليلة.

إن مراجعة النظام الأساس للجنة والذي صدر بعد سنوات من العمل، يظهر حنكة وبراعة في هذا المجال، حيث المنطلقات والأهداف إنسانية بموجب المواثيق الدولية، والوسائل قانونية عقلانية، ولم يقتصر على الفهم الإسلامي لحقوق الإنسان وخصوصيته. وقد تولى إدارة اللجنة جعفر الشايب في واشنطن، وبوحمسين في مكتب لندن، ومحمد

صادق في المشرق العربي، وتجند للعمل فيها كادر طلبة المنظمة في الولايات المتحدة وبريطانيا بشكل خاص، مع تعاون وثيق مع تنظيم وأنصار المنظمة في السعودية وفي الشتات. وأصدرت اللجنة في نشرة إنجليزية شهرية Arabia Monitor وكانت تغطي أوضاع وانتهاكات حقوق الإنسان في السعودية بشكل خاص والخليج بشكل ثانوي، وكانت مصدراً مهماً للمتابعين في هذا الشأن والشأن السعودي العام، ومنهم أعضاء الكونغرس والباحثين والصحفيين وغيرهم، وكانت ذات تأثير كبير في كشف انتهاكات حقوق الإنسان في السعودية والتشهير بالنظام السعودي. كما أصدرت تقارير سنوية حول الانتهاكات في السعودية.

أقامت اللجنة علاقات واسعة مع المنظمات الدولية لحقوق الإنسان، وكان لها تأثير حاسم على اهتمامهم بما يجري في السعودية، بحيث أصدرت هذه المنظمات تقارير مطولة عن السعودية مثل منظمة المادة ١٩، "مملكة الصمت"، وغير ذلك مما لا مجال لتفصيله كذلك نشطت اللجنة في حضور المؤتمرات الحقوقية الدولية من خلال علاقاتها مع المنظمات الدولية، وآخرها المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان في فينا ١٩٩٣ . ومن خلال هذه المؤسسات الثلاث وعبر كادرها المثقف والمنفتح، استطاعت المنظمة أن تتعامل مع التيارات العربية والإسلامية بشكل مرن جداً، وقد كان توفيق الشيخ مثلاً حاضراً في المؤتمر القومي العربي، ولا يزال، كما ساهمت المنظمة في مؤتمر الشعب العربي، وملتقى الحوار، ولقاءات حركة التحرر العربية المختلفة.

الحركة الإصلاحية في الجزيرة العربية:

شهد العام ١٩٩١ التحول الحاسم من منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية إلى الحركة الإصلاحية في الجزيرة العربية، هذا التغيير ليس في الاسم، بل هو تتويج لتحولات فعلية من منظمة تتوجه لإسقاط النظام السعودي وإقامة نظام إسلامي جمهوري على أنقاضه بكل الوسائل بما في ذلك الثورة المسلحة، إلى حركة إصلاحية

إسلامية، ذات توجه لإصلاح النظام بالوسائل السلمية. و لم يكن هذا التحول سهلاً، فقد كانت هناك معارضة قوية لذلك في محيط المنظمة. وتطلب الأمر عقد دورتين لمجلس شورى المنظمة وحوارات واسعة بين الداخل والخارج حتى تم في دورة شورى المنظمة في منتصف ١٩٩٢، إقرار هذا التحول بكل ما يعنيه من أبعاد على فكر المنظمة وخطها السياسي ومواقفها. لكن ذلك لا يعني أن الحركة الإصلاحية هي حركة مهادنة، بل ظلت حتى تم التوصل إلى الاتفاق الشامل مع الملك في أواخر ١٩٩٣. تنتقد النظام بكل حدة وتكشف ثغراته وتعرض انحرافاته، وقد تكون سياسة التصلب هذه تكتيكاً جيداً للمساومة من موقع القوة ومن ذلك فإنه بالرغم من أن إصدار الأنظمة الثلاثة (النظام الأساسي، ونظام المقاطعات، ونظام الشورى) في أوائل ١٩٩٢ كخطوة مهمة إلى الأمام في طريق إصلاح النظام السعودي، إلا أن "الجزيرة العربية" وصفتها بأنها الجبل الذي تمخض فولد فأراً. مع تفسير لذلك. ولكن من المؤشرات المهمة التوجه الإصلاحي افتتاحية العدد ٢٥ للجزيرة العربية (فبراير، شباط ١٩٩٣) بقلم توفيق الشيخ والذي عرف بالأمين العام للحركة الإصلاحية لأول مرة حيث أكد على التوجهات الجديدة من السعي للإصلاح. ونقد الذات والحوار مع الخصوم.

الاتفاق بين الحركة والنظام

يعتبر العام ١٩٩٣ عاماً حاسماً في تاريخ المنظمة. فقد أدى تراكم التحولات داخل المنظمة وفي البيئة المحلية والعربية والدولية نتيجة عوامل عديدة أبرزها مفعولات حرب الخليج الثانية، في أن تقف المنظمة في العام ١٩٩٣ لتراجع خطها جذرياً. خلال هذا العام جرت اتصالات بين المنظمة والنظام السعودي بالواسطة أولاً (الشيخ محمد مهدي شمس الدين) ثم مباشرة عن طريق الشيخ عبد العزيز التويجري مستشار الأمير عبد الله آل سعود (المستشار في الديوان الملكي، ومحاور المعارضة التقليدي). حيث تم التوصل إلى

مبادئ الاتفاق الذي سيبرم لاحقاً مع الملك في نهاية ١٩٩٣ . من حيث الجوهر فقد كان مشروع الاتفاق يستند على ما يلي :

١- إن الحكم السعودي لا يعترف أن هناك مشكلة سياسية في السعودية وإنه لا يعترف بوجود أحزاب أوتنظيمات.

٢- إن الحكم السعودي يدرك أن هناك تمييزاً ضد الشيعة، ولكن ذلك ليس من صلب السياسة الرسمية، وإنه إذا كانت هناك سلبيات فإنه على استعداد لبحثها وتصحيحها.

٣- إن الحكم السعودي يتعاطى مع المنظمة الإصلاحية كونها ذات تأثير في الوسط الشيعي وإنه مستعد ليناقش معها أمور الطائفة.

٤- إن الحكم على استعداد لفتح صفحة جديدة ليس مع المنظمة فقط بل مع الشيعة ككل بمن فيهم حزب الله، والشيوعيين تحت شعار عفا الله عما سلف حيث أصرت المنظمة شمول العفو لجميع المعارضين الشيعة وإطلاق سراح جميع المعتقلين في الشرقية. ولقد عقد مجلس شورى المنظمة إجتماعاً طارئاً في صيف ١٩٩٤، حيث ناقش عرض السلطة وكانت المناقشات صاخبة، لكن اتجاه التسوية مع النظام ساد في الأخير، وفوّض الأستاذ توفيق الشيخ (السيف) وصادق الجبران، وحمزة الحسن، وجعفر الشايب، بتمثيل المنظمة في المفاوضات، وقد جرت مساومات طوال النصف الثاني من ١٩٩٤، لتحسين شروط التسوية، وتمثلت المفاجأة بدعوة وفد المفاوضات للقاء الملك مباشرة في جدة وكان هناك اقتراح حكومي بأن يشارك إلى جانب وفد المنظمة شخصيات ومشايخ دين شيعة من الشرقية، لكن المنظمة أصرت على أن تلتقي الملك لوحدها وهو ما حصل. وكان إلى جانبه ابنه الأمير محمد أمير المنطقة الشرقية. وعقدت اجتماعات لاحقة مع كبار المسؤولين مثل الأمير نايف بن عبد العزيز وزير الداخلية ومحمد بن فهد مرة أخرى وهما المعنيان بالاتفاق كما تم تعيين ضباط اتصال بين المنظمة ومسؤولي الأجهزة الأمنية لمتابعة تنفيذ الاتفاق.

وجدت المنظمة أن الملك فهد منفتح ومرن أكثر من الآخرين وخصوصاً نــــايف (وزير الداخلية)، لكن الصعوبات ستبرز مع ابنه الأمير محمد بن فهد حـــاكم المنطقـــة الشرقية والذي شعر أن الاتفاق تم من وراء ظهره. كان اللقاء مع الملك ودياً، وكـــان على استعداد لتسهيل مهمة المنظمة سواء من حيث تسهيل عودة جميع من هم في الخارج من المعارضة وليس أعضاء المنظمة وحدهم ومنحهم جوازاتهم، ورجـــوع بعضـــهم إلى وظائف حكومية، ورفع الغبن عن الشيعة وإيقاف التحريض ضدهم وخصوصاً من قبـــل المؤسسة الوهابية، ومن ذلك سحب كتب مدرسية تحرض ضد الشيعة. بالمقابل فقد كان الاتفاق يتطلب من المنظمة إنهاء كل نشاطها السياسي والإعلامي الخارجي، أي إغـــلاق مجلة "الجزيرة العربية"، و Arabia Moniter، وإغلاق المكاتب في لندن وواشنطن وطهران، وحث المنظمة على رجوع كوادرها للبلاد. وهكذا شهد عام ١٩٩٤ عـــودة كـــوادر الحركة إلى السعودية. والتأقلم مع الواقع الجديد بكل تحدياته ومصاعبه.

الحركة في مرحلة مابعد الإتفاق

بموجب الاتفاق توجب ألا يكون هناك وجود للمنظمة أو أي وجود لعمـــــل تنظيمي وسياسي منظم، لكن الواقع أن هناك شبكة من العلاقات بين أفـــراد تيـــار المنظمة الذي يفعل فعله في المنطقة الشرقية إلى جانب حزب الله والقوى التقليديـــــة. وحاول هذا التيار التعويض عن المنابر التي فقدها بإصدارات جديدة، فقد عمد حمـــزة الحسن (رئيس تحرير الجزيرة العربية) إلى إصدار مجلة دراسات ثقافية (الواحـــــة) ذات مستوى راق تركز فيها على المنطقة الشرقية وخصوصاً الإسهام الشيعي الحضـــــاري في المنطقة. ونشطت كوادر المنظمة من خلال المؤسسات الصحفية والثقافية المتاحـــة. أما دور كوادر المنظمة الدينية والتي راكمتها طوال سنوات المعارضة الـــ ١٥، والـــتي تعد بالمئات من رجال الدين فهم ليسوا غرباء على المؤسسة الدينية الشيعة (المســـاجد والحسينيات والعزاء). لا يمكن القول اليوم إن هناك تنظيماً اسمه المنظمة الإصلاحيـــــة

في الجزيرة العربية ولكن هناك تيار المنظمة الإسلامي الإصلاحي المتنور، وهو وإن وجد نفسه بحكم الواقع معنياً بالشأن الشيعي، إلا أنه منفتح على التيارات الأخرى ومهتم بقضية الوطن كله والشعب كله. لكن فجيعة هذا التيار هو صده من قبل التيار الوهابي الإصلاحي.

إن قيادات التيار وعلى رأسهم مرشد المنظمة الشيخ حسن الصفار والأمين العام السابق توفيق الشيخ وقيادات المنظمة على اتصال مع كبار المسؤولين لحل الكثير من الإشكالات والمصاعب التي يواجهها الشيعة وخصوصاً على يد الأجهزة الأمنية. كما أن هذا التيار يحتفظ بعلاقات تواصل مع أطراف المعارضة الإصلاحية الخليجية والعربية والإسلامية، وهو فاعل في تجمعاتها عن طريق شخصياته وبما يجمع شيعة المنطقة الشرقية من روابط خاصة مع شيعة الخليج، فإنه من الطبيعي أن تكون علاقات قيادات تيار المنظمة وثيقة مع شخصيات وزعامات الشيعة بما في ذلك شخصيات المعارضة الإصلاحية الإسلامية والديمقراطية.

ومن أبرز شخصيات الحركة وكتابها في مجلة "الجزيرة العربية" رئيس التحرير حمزة الحسن، وهو رئيس تحرير مجلة الواحد ومؤلف كتاب تاريخ الشيعة في المملكة العربية السعودية (جزآن). وتوفيق الشيخ الأمين العام للمنظمة وهو كاتب منتظم في المجلة، ومؤلف كتاب هوامش على قضايانا الثقافية. وميرزا الخويلدي، وهو مسؤول دار الصفا، مدير تحرير مجلة الواحة. وعادل سلمان. وحبيب ابراهيم. وفؤاد ابراهيم، أحد قيادات المنظمة في لندن. والشيخ حسن الصفار، مرشد المنظمة ويكتب من وقت لآخر، وهو مرجع ديني مجتهد وخطيب ومؤلف عدد من الكتب. ومحمد الحسين. وزكي أحمد ميلا، وهو أحد مثقفي المنظمة البارزين، ورئيس تحرير مجلة "الكلمة"، ومؤلف كتاب الحوار بين المذاهب. وصباح سلمان. وخالد الدوسري.

حزب الله (الحجاز)[٣١]:

هو أحد تنظيمات حزب الله في المنطقة الموالية لإيران بما يجمعها من قواسم مشتركة. وقد تشكل من مجموعة الطلبة الشيعة السعوديين الذين كانوا يدرسون في الحوزة العلمية في قم في النصف الثاني من الثمانينات، وكانت لهم واجهة تحت اسم تجمع علماء الحجاز. وصدرت لهم نشرة المنار، وتصدر لهم مجلة "الحرمين" من لبنان.

أخذ اسم الحجاز من وصف الإمام الخميني للسعودية، وينم على عدم الاعتراف بالسعودية كون الجزيرة سميت باسم أسرة آل سعود التي لا يعتبرونها شرعية، وباعتبار أن اسم الحجاز سابق على اسم المملكة العربية السعودية. إلا أن هذه التسمية ليست دقيقة من الناحية الجغرافية لأنها تصدق على جزء من أراضي المملكة. كما أنه كحزب منتشر في المنطقة الشرقية فقط.

خلافه مع المنظمة

١- الخلاف حول المرجعية الدينية والسياسية، حيث مثل الإمام الخميني ومن بعده السيد خامنئي مرجعاً لحزب الله. في حين شكل السيد محمد الشيرازي مرجعاً دينياً للمنظمة، أما المرجعية السياسية فهي لقيادتها المحلية الممثلة بالشيخ حسن الصفار.

٢- يتبع المنهج السياسي إيران، ويطرح إقامة جمهورية إسلامية في الجزيرة العربية على غرار الجمهورية الإسلامية في إيران، في حين أن المنظمة تتبع نهج إصلاح النظام.

٣- عارض الحزب الاتفاق المبرم ما بين المنظمة والنظام السعودي، والذي شمل أعضاءه. ولم تنفِ هذه المعارضة أن كوادره في الخارج كانوا أسبق من عناصر المنظمة في العودة إلى السعودية، حيث أطلق سراح معظم معتقليهم بمن فيهم المحكومون بالإعدام.

ومن رموزهم الشيخ جعفر مبارك (خريج قم، رجل دين وإمام جامع في مدينة صفـوة). والشيخ عبد الكريم جبيل (خريج قم، رجل دين). والسيد هاشم الشخص (رجل ديـن، وكاتب "أعلام هجر" وهو تراجم لعلماء منطقة الإحساء). وقد اقم الحزب بتفجـيرات شركة آرامكو وشركة صلاف للبتروكيماويات. وبعد انفجار الخُبَر تعرض الحزب لأكبر حملة اعتقالات في صفوفه شملت ما يقارب ١٥٠ عضواً بما في ذلك أبرز قياداتهم.

سلطنة عُمان وحركة الإمامة

تميزت عمان من دون سائر البلدان العربية والإسلامية بأنها البلد الذي احتضـن الحركة الإباضية، حيث وضعوا تعاليمهم في الخلافة الإسلامية موضع التنفيذ.
و يعود السبب في عمق جذور المذهب الإباضي في عمان إلى عدد من المصادفات، فقـد كان عبد الله بن إباض مؤسس المذهب في العراق أيام ولاية الحجاج بن يوسف للعـراق من قبل خلفاء بني أمية، وكانت جهود الحجاج منصبة بشكل خاص على قمع العنـاصر المتمردة من الخوارج في العراق ... وفراراً من اضطهاد الحجاج خرجت مجموعات مـن علماء الدين الإباضي من العراق وتفرقت في أنحاء عديدة ومتباعدة من العـالم العـربي كشمال أفريقيا وعمان. وقد لقي اللاجئون ترحيباً حاراً في عمان بسبب الروابط القبليـة من جهة، ولأن العمانيون كانوا من ضحايا الحجاج[٣٢] ويمكن القول بالتالي أن مذهـب الإباضية يعود إلى الإمام عبد الله بن إباض، ويرفض الإباضيين التسمية السائدة حـول "الخوارج"، حيث يعتبرون أنفسهم هم المتمسكون بالدين الإسلامي أما ما عداهم فـهم خوارج.

وبالرغم من هجرة هؤلاء العلماء إلى عمان، إلا أن كتب التاريخ تسجل بأن أول إمام انتخب في عمان هو جلندي بن مسعود بن جيفر الأزدي وذلك عام ١٣٥ هـ/ ٧٤٩ م[٣٣] ومنذ ذلك الوقت تعاقب على الإمامة عدد كبير من الأئمة والأسـر الـتي

انتمى إليها الأئمة والتي اتخذت الطابع الوراثي كاليعاربة والنبهانيين، وفي العصر الحديث فقد تمكن أحمد بن سعيد آل البوسعيد من طرد الفرس من عمان (وكان والياً على صحار في ساحل الباطنة) وبعد أن سيطر على مسقط، لم تتردد القبائل العمانية من انتخابه إماماً على البلاد وذلك عام ١٧٤١[٣٤]. وبعد وفاته بويع ابنه سعيد بالإمامة من بعده حيث اتخذ من الرستاق عاصمة له، ويقول العقاد بأن هذا التحول كان خطأ سياسياً حيث أن المجتمع التجاري ذو النفوذ في الموانئ لم يتقبل ذلك، وكان من السهل على أحد أبناء سعيد ويدعى حمد أن يستقل بالساحل، وهذا الاستقلال هو أصل ازدواج السلطة في عمان، فهناك سلطنة مسقط الساحلية وإمامة عمان السائدة في الداخل، ولو أن هذا الازدواج لم يؤد في بداية الأمر إلى صراع بين السلطتين، خلافاً لما سيحدث في القرن العشرين[٣٥]. ويبدو أنه طوال حياة الإمام سعيد كان هناك شبه تسليم ضمني بأن حاكم مسقط يدير المنطقة الساحلية بشؤونها الخاصة تحت الزعامة الروحية. وبعد وفاة الإمام سعيد لم يكترث العمانيون بانتخاب الإمام حيث بات فساد الأسرة البوسعيدية واضحاً، وتمكن سلطان بن سعيد من السيطرة بالقوة على مقاليد الحكم وأصبح يطلق على نفسه لقب السيد ثم لقب السلطان منذ ١٧٩٤[٣٦].

وبالرغم من هذه الوضعية التي عاشها آل بوسعيد، فقد انقسموا إلى جناحين، أحدهما يريد التمسك بالشعائر الأساسية التي رفعتها الإباضية، ويرفض العلاقات مع البريطانيين ويحارب البدع والتسامح الذي ساد المجتمع التجاري في مسقط، أما التيار الأخر وهو الغالب فقد عبر عن مصالح الطبقة التجارية والأرستقراطية الحاكمة في مسقط وزنجبار. وفي خضم الصراعات التي نشأت بعد وفاة سعيد بن سلطان عام ١٨٥٦ استمرت البلاد في حالة اضطراب طيلة عهدي تويني بن سعيد وابنه سالم، وشنت قبائل الداخل هجوماً على مسقط حيث "حاز الثوار أكبر نجاح لهم في مسقط وانضم لهم بقية العلماء والزعماء وعقدوا هناك اجتماعاً كبيراً بغية انتخاب الإمام، وقد سيطر على هذا الاجتماع الزعماء البارزون من الإباضيين .. وقد وقع اختيار المجتمعين على عزان بن

قيس فعقدوا له البيعة". وقد استمر حكمه ثلاث سنوات حتى تمكن أحد أبناء سعيد بن سلطان من استعادة السلطنة عام ١٨٧١ بمساعدة بريطانية[٣٧].

وظل منصب الإمامة خالياً حتى عام ١٩١٣، ففي العام السابق وقع السلطان فيصل اتفاقية مذلة مع البريطانيين حول الرقابة على السلاح، "وقد رأى كثيرون من العمانيين أن توقيع فيصل على الاتفاقية دليل خضوعه التام للنصارى من الأجانب وعلى ميوله الهرطقية"[٣٨]. وفي ربيع سنة ١٩١٣ بدأ خليط من الزعماء المحافظين بالتجمع والاستعداد لمواجهة ما كانوا يعتقدون أن خطر يهددهم، وكانت ثمة ثلاث طوائف رئيسية بين المحافظين. كانت هناك المجموعة التي يتزعمها الشيخ عبد الله بن حميد السالمي، العالم الديني الضرير وأبو التاريخ العماني ورائد العقيدة الإباضية، وأكثر المجموعات تطرفاً في العقيدة بمفهومها الكلاسيكي الذي يهدف إلى إقامة الدولة الإباضية العادلة وكان الشيخ السالمي يحظى بتأييد الشيخ سالم بن راشد الخروصي، زعيم بني خروص وهي قبيلة أنجبت عدداً من الأئمة العمانيين في القرون الوسطى، ومجموعة بني هناء بزعامة عيسى بن صالح الحارثي شيخ الحرث وهي قبيلة عسكرية وتمثل النواة الصلبة في قوة المحافظين العسكرية وإليها يعود الفضل في نشوء إمامة عزان بن قيس سنة ١٨٦٨، وكان الشيخ عيسى بن صالح زعيماً لامعاً قوي الشكيمة وقد نشأ كوالده الراحل نشأة سياسية في المقام الأول. وكان يسعى إلى تحقيق الاستقلال الذاتي لقبيلته واحتلال مركزها الطليعي بين القبائل الهناوية وإلى تأكيد زعامته للقوى المحافظة في عمان ... أما المجموعة الثالثة فهي قبائل بني ريام وأحد أركان قوى الإباضية في عمان وكان يتزعمها حمير بن ناصر النبهاني شيخ مشايخ بني ريام الغافرية ومقر هذه القبيلة مدينة تنوف الواقعة على منحدرات الجبل الأخضر المطل على مقاطعة عمان الوسطى ...[٣٩].

... وقد اجتمع كل من حمير بن ناصر وحميد السالمي وسالم بن راشد الخروصي في مدينة تنوف في شهر مايو ١٩١٣ واتفقوا على ترشيح الخروصي إماماً على عمان ... وفي أعقاب هذا المؤتمر لعلماء الإباضية أعلنوا خلع السلطان فيصل عن الحكم لانحرافه

عن جادة المسلمين أي (الإباضيين) وباعتبار وجوده في الحكم غير شرعي وأحكامه باطلة وتعيين الخروصي إماماً على عمان [٤٠]. وانضم عيسى بن صالح إلى هذا التشكيل في يوليو ١٩١٣، وأصبح بعد ذلك أحد أركانها. وقد "تعززت جبهة الهناوية-الغافرية وظلت محتفظة بقوتها وبوحدتها للأمة طيلة أربعين عاماً"[٤١]. ونظراً لوفاة فيصل وتولي تيمور في ذلك العام، فقد استفاد الإماميين من هذه المسألة واندفعوا للسيطرة على مسقط حيث دارت معارك ضارية تخللتها فترات من المفاوضات الفاشلة ما بين ١٩١٣ حتى مطلع ١٩٢٠ عندما تم توقيع معاهدة السيب بين السلطنة والإمامة بإشراف البريطانيين وشملت النقاط التالية :

١- أن يكون كل وارد من عمان من جميع الأجناس إلى مسقط ومطرح وصور وسائر بلدان الساحل لا يؤخذ منه زيادة عن ٥٠٠% .

٢- يكون لجميع العمانيين الأمن والحرية في جميع بلدان الساحل .

٣- جميع التحجيزات على جميع الداخلين والخارجين من مسقط ومطرح وجميع بلدان الساحل، ترفع .

٤- لا تأوي حكومة السلطان مذنباً يهرب من إنصاف العمانيين وترجعه إذا طلبوه منها ولا تتدخل في داخليتهم .

٥- كل المشايخ والقبائل يكونون بالأمن والصلح مع حكومة السلطان ولا يهاجمون بلاد الساحل ولا يتدخلون في حكومته .

٦- كل المسافرين إلى عمان لمشاغلهم الجائزة والأمور التجارية يكونون أحراراً ولا تكون تحجيزات على التجارة الداخلية ولهم الأمن .

٧- كل محدث ومذنب يأوي إليهم يطردونه ولا يأوونه .

٨- دعاوى التجارة وغيرها على العمانيين تسمع وتفصل على موجب ما هو الإنصاف بالحكم الشرعي[٤٢].

هكذا استطاع البريطانيون أن يفرضوا استقلالية سلطنة مسقط عن الإمامة، وذلك بعد أن كانت جيوش الإمامة تسعى للقضاء على حكم السلاطين. ويمثل هذا فصلاً في الصراع بين النظام الإمامي الذي كان متشدداً مع البريطانيين ويرفض الاستجابة لمطالبهم ونظام السلطنة وحليفته بريطانيا . وقد جعل البريطانيون من سلطان مسقط مخلب القط بالنسبة لهم، حيث حصلوا من خلاله على امتيازات للتنقيب عن النفط عام ١٩٣٧ لشركة تنمية نفط عمان وهي امتداد لشركات نفط العراق[٤٣]، كان ذلك في عهد سعيد بن تيمور الذي تولى الحكم بعد اعتزال والده تيمور عام ١٩٣٢ وقد احتج الإمام محمد عبد الله الخليلي لدى بريطانيا، "وقيل بأن القنصل البريطاني أجاب بأنه يمكن إعادة النظر في هذا الموضوع حينما يتم اكتشاف النفط ثم اختفت أسباب الخلاف لأن الشركة توقفت عن العمل"[٤٤].

١- حركة إمامة عُمان

برز الصراع بشكل واضح مع مطلع الخمسينات عندما نشطت شركات النفط للتنقيب عن النفط في عمان وعلى الحدود بين المملكة وعمان والإمارات حيث احتدم الصراع بين الاحتكارات النفطية الأمريكية التي حصلت على حصة الأسد في المملكة وبين الشركات البريطانية التي استثمرت الحماية البريطانية للسلطنة وإمارات الساحل للحصول على أكبر المساحات الممكنة خاصة وأن الحدود ليست مرسومة آنذاك وتعتمد بالدرجة الأساسية على ولاءات القبائل. "والثابت من الرسائل المتبادلة هو أن الخليلي لم يثر علاقة الإمامة بالسلطنة إلا في عام ١٩٥٣ حينما بعث برسالة إلى روبرت هاي المقيم البريطاني في البحرين يسأل عما إذا كان من الممكن تحديد نصيب عمان من مدفوعات الشركة نظير التنقيب. وقد أجاب المقيم البريطاني حينذاك بالرفض. وقال إن اتفاقية السيب لا تتضمن هذا الامتياز وأنه ليس مستعداً للنظر في ذلك الموضوع"[٤٥].

أمام احتمالات اكتشاف النفط في عمان لم يعد ممكناً للبريطانيون أن يسمحوا باستمرار الإمامة بمواقفها المعادية لهم، ولذلك فإن الخطوة الأولى كانت التصرف بالأرض على أنها تابعة للسلطان ومواجهة أية تبعات سياسية عسكرية تنسجم مع ذلك. وهذا ما حصل لاحقاً. فقد وجد الإمام الخليلي في هذا الإجراء أو الموقف البريطاني نذير خطر كبير، ووجد أنه من الأفضل أن يحصل على الدعم العربي لمواجهة هذا الموقف البريطاني وبات من الضروري الخروج من العزلة، "ففي ٢٥ يناير سنة ١٩٥٤ طلب الانضمام إلى الجامعة العربية إلا أن أغلبية الدول العربية لم توافق على قبول الإمامة بحجة أنها لم تستكمل شروط العضوية. وفي نهاية العام المذكور توفي الإمام الخليلي وانتخب العمانيون الإمام غالب بن علي الهنائي وسط ظروف تميزت باشتداد النزاعات بين السعودية وبريطانيا على واحة البريمي والحدود العمانية السعودية، مما جعل السعوديون يدعمون الإمام، كما أن قيادة عبد الناصر قد أخذت مواقف معادية للبريطانيين بشكل متزايد وكانت على استعداد أن تدعم معارضة الإمام للوجود البريطاني في تلك المنطقة.

ومن أن تولى غالب بن علي مقاليد الإمامة والصراع يتزايد بين السلطنة والإمامة، حيث قامت قوات السلطان باحتلال مدينة عبري التابعة للإماميين. ثم قامت القوات البريطانية باحتلال واحة البريمي. وقد وجد الإمام ضرورة الاستعانة بالدول العربية فأرسل أخاه طالب بن علي إلى مصر في نوفمبر ١٩٥٤، مبدياً الرغبة في لقاء الرئيس جمال عبد الناصر، ليطلب الدعم والتأييد من القيادة المصرية[٤٦] ويبدو أن السلطات البريطانية قد تمكنت من اعتقال مهربي السلاح ومصادرة السلاح القادم من مصر عبر البريمي[٤٧] وجعلت منها ذريعة لشن الهجوم على نزوي حيث وصل السلطان بعد أن تمت السيطرة عليها وذلك في ١٩٥٥/١٢/٢٤[٤٨]. وتقول المصادر الوطنية أن "شركة تطوير نفط عمان قد رتبت كافة مستلزمات الحملة البريطانية على عبري ونزوي ومولتها وكان لها دور في تقديم كافة التسهيلات للسلطان والإنكليز للسيطرة السريعة على نزوي"[٤٩]. وبالرغم من أن نيات البريطانيين والسلطان كانت واضحة منذ أكثر من

عام، فإن الاستعدادات للدفاع عن العاصمة لم تكن تذكر، "فقد سقطت نزوي دون إطلاق رصاصة واحدة، ولما رأى الإمام أتباعه غير مستعدين للقتال تسلق سطح قصره ونزل بواسطة حبل إلى الطرف الآخر وغادر المدينة إلى الجبال على ظهر حمار، ... وكذلك انسحب شقيقه طالب بعد أن قاد مقاومة ضارية عند الناحية البحرية من الجبال، ودخلت قوات السلطان إلى نزوي"[٥٠]. ويبدو أن شيوخ القبائل قد راهنت أن يكون لها نصيب من الثروة النفطية القادمة فآثرت الاعتدال، ويقول جيمس موريس الذي رافق السلطان في رحلة فتح نزوي: "وقد عرف أن الإمام عاد إلى قريته التي تقع في مكان ناء في الجبال حيث أخلد للهدوء، لعجزه عن القيام بأية حركة، غير أن شقيقه ... كان ما يزال حراً طليقاً، وهو الذي أشرف بنفسه على قيادة المعارك الضارية في الطرف الثاني من الجبال واستطاع عندما سقطت قلعته الرئيسية هناك أن ينسحب بما يشبه المعجزة ... وأن يغادر لاحقاً إلى المملكة العربية السعودية"[٥١]. أما الشيخ سليمان بن حمير شيخ "بني ريام" حاكم الجبل الأخضر، فقد جاء إلى السلطان في أثناء وجوده في قلعة نزوي وقدم الطاعة له[٥٢].

تمكن طالب بن علي أن يقيم العديد من الاتصالات مع الدول العربية وخاصة المملكة العربية السعودية ومصر، وقد حصل على الدعم السياسي والعسكري وما أن "حل شهر يوليو/ تموز من عام ١٩٥٧ حتى رد الشعب العربي في عمان على المستبدين والطغاة رداً مفحماً قوياً"[٥٣]، وانطلقت الثورة في ١٨ تموز "نهضت عمان الداخل ضد الاحتلال البريطاني، وقد تم دخول الرجال وتهريب السلاح عبر شاطئ الباطنة، لكن الخطة الأساسية بإحداث انتفاضة منسقة تجمع بين الشرقية ومناطق الجبل الأخضر لم تحدث. فهذه المناطق كانت من القرن الثامن عشر قاعدة القوتين القبليتين الأساسيتين اللتان كانتا تأتيان من الجبال لمهاجمة مسقط ولو عملتا معاً لاستطاعتا قطع مواصلات شركة النفط والتقدم نحو مسقط. لقد كانت انتفاضة الشرقية في أبريل/ نيسان ١٩٥٧ غير ناضجة.

وهكذا تم إخمادها بسرعة، مما ترك الجبل الأخضر وحده. وفي يوليــــو/ تمــوز ١٩٥٧ هاجمت الجبل الأخضر القوات الإمامية بقيادة طالب بن علي حيث أنها اســـتطاعت في أعظم انتصاراتها أن تكمن لحامية من جيش السلطان وتنتصر عليها عند سفح الجبــل. ثم أعادوا احتلال نزوي والرستاق اللتين كانوا قد طردوا منهما عـــام ١٩٥٥"[٥٤]. وقــد دارت أشرس المعارك في الأشهر الأولى بعد تحرير نزوي فبعد تحريرها "استطاعوا السيطرة بسرعة على جميع البلدات في عمان وذلك على الجبل الأخضر الذي كان يسيطر عليـــه سليمان بن حمير الذي رفع العلم الأبيض وهو يبرق للإمامة. التجأ السلطان إلى الحكومة البريطانية طالباً المساعدة العسكرية. وبحلول أيلول/ ســـبتمبر ١٩٥٨ أعــادت قــوات السلطان احتلال المنطقة، وأهم جزء فيها كان منحدرات الجبل الأخضر حيث كـــانت تبدي المقاومة العنيفة"[٥٥].

كان واضحاً أن السلطان لم يكن قادراً على مواجهة قوات الإمام، لذلك "تدخل البريطانيون حيث أرسلوا ٣٠٠ جندي"[٥٦]. وأشارت صحيفـــة النيويـــورك تـــايمز إلى التدخل البريطاني قائلة: "أن فصيلتين من القوات البريطانية التابعة للأسطول الإنكليزي في الملايو قد أمرتا بالاتجاه إلى مسقط وقد وصلت الفصيلة الأولى إلى هناك في تشرين الثـاني عام ١٩٥٨ والثانية في شهر كانون الثاني عام ١٩٥٩ ... وأضافت قائلة: إن القـــوات البريطانة في الخليج العربي قد بوشر في تعزيزها وأن الفيلق الرابع والعشرين قد اتخذ لـــه قواعد في البحرين بعد أن نقل من كينيا، هذا بينما قامت بريطانيا بفرض حصار علـــى جميع منافذ عمان الداخلية وضربت الحقول وأقنية المياه ضرباً شديداً من الجو"[٥٧].

استعادت القوات البريطانية العاصمة نزوي في سبتمبر ١٩٥٧ وبذل البريطـانيون جهوداً عسكرية كبيرة لاستعادة المنطقة، وفي حزيران زار وزير الدفاع البريطاني جوليـان أميري مسقط لبحث مسألة شن هجوم جديد على الجبل ... وفي أواخر ١٩٥٨ باشـر البريطانيون حملة حاسمة من خلال معاودة قصف النجد وتدمير القرى والمنشآت المائيـــة

... وفي نهاية يناير ١٩٥٩ انتهت الانتفاضة في الجبل الأخضر . وبالرغم من أن العمليات العسكرية الناشطة قد توقفت، إلا أن زرع الألغام قد استمر حتى بدايات ١٩٦٠، وبالرغم من ادعاءات الإمامة، فلم تعد هناك مناطق محررة بعد ذلك(٥٨). خلال هذه الفترة حصل متغير كبير في الساحة الخليجية والعربية وهو انتصار الثورة العراقية في ١٤ تموز ١٩٥٨ وسقوط النظام الموالي للبريطانيين وقيام حكومة راديكالية يدعمها الشيوعيين حيث حصل الإماميون على الدعم من بغداد، مما أثار مخاوف الأسرة السعودية التي لم تكن الخلافات مع السلطنة ترقى إلى مستوى التناقض بين السعوديين والاتجاهات الراديكالية العربية، لذلك فقد شجعوا الاتجاهات السلمية داخل الإمامة للدخول في مفاوضات للوصول إلى حل للمشكلة بين الإمامة والسلطنة .

ومنذ يوليو ١٩٥٩(٥٩) بذلت السعودية محاولات للتقريب بين وجهات النظر البريطانية والإمامة، "وأصر الإنكليز في البداية على المطالبة بوقف إطلاق النار وجعلوا منه شرطاً للدخول في مفاوضات لكن الإمام أبى ذلك بعد التشاور مع الزعماء المحليين"(٦٠). ويبدو أن البريطانيون قد وجدوا أن لا حاجة للإصرار على وقف النار طالما أن الواقع الفعلي يشير إلى العجز الكبير لقوات الإمامة عن القيام بأعمال عسكرية ذات تأثير، ولذلك فقد سحبوا هذا الشرط في يونيو ١٩٦٠ "غير أنهم طلبوا معرفة شروط الإمام، فقال أنه يطلب إعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل العدوان والاعتراف باستقلال عمان وسحب القوات البريطانية".

وصل في شهر يوليو سنة ١٩٦٠ موفد من المقيم السياسي البريطاني في البحرين إلى الدمام وأبلغ الإمام أن مندوب بريطانيا سيقابل نائب الإمام في جنيف ويباحثه في الأمر ... وأسفرت هذه الاتصالات عن اجتماع عقد في بيروت يوم ١٧ يوليو ١٩٦٠ وحضره المستر رومان المعتمد البريطاني بالنيابة ومثل عمان وفد برئاسة سليمان بن حمير أمير الجبل الأخضر وكانت شروط الإمامة على النحو التالي :

١- الرجوع إلى الأوضاع التي كانت سائدة قبل العدوان والاعتراف بحق الشعب العماني بالاستقلال.

٢- سحب القوات البريطانية.

٣- إطلاق سراح السجناء السياسيين.

٤- دفع تعويضات لعمان عن الخسائر والأضرار التي تكبدها العمانيون بسبب الأعمال العسكرية(٦١).

ويبدو أن الهدف الأساسي من هذه المفاوضات كان المماطلة وإيهام الإمامة أن بالإمكان الحصول على شيء بالمفاوضات بعد أن حسمت المعارك العسكرية الصراع لصالح السلطنة والبريطانيين، وتجميد التحرك السياسي النشط الذي بدأت الإمامة تقوم به على الصعيدين العربي والدولي . "وعاد ممثلوا انكلترا فاتصلوا بالإمام في شهر ديسمبر سنة ١٩٦٠ معربين عن استعداد حكومتهم لبدء المفاوضات ولكن بشرطين وهما :

١- وقف القتال.

٢- سحب القضية من جدول أعمال الأمم المتحدة.

ورد الإمام بأن القتال سيتوقف عند انسحاب البريطانيين من عمان. وأما عن المطلب الثاني فقال أنه سيسحبها متى حصل الاتفاق ..(٦٢). واستمر الاتصالات بين الطرفين دون أي نجاح يذكر. وكان آخر تلك المحاولات "في بيروت عام ١٩٦٦ للتوفيق بين الإمامة والسلطنة. إلا أن المحاولة باءت بالفشل، لأن سلطان مسقط تمسك بالاعتراف بسلطته كاملة في جميع أجزاء بلاده الداخلية"(٦٣).

أما على صعيد الجهود التي بذلتها الإمامة لنقل قضيتها إلى الخارج، فقد بدأ ذلك بالجهود التي بذلتها عربياً منذ عام ١٩٥٤ وبدأت الجامعة -عبر اللجنة السياسية- تماطل نظراً للمواقف المتضاربة للدول العربية، إلا أنها كانت توصي بالنظر إلى دراسة المسألة واتخذت قراراً في ١٢ نيسان ١٩٥٦ بتفويض الأمين العام للجامعة بتشكيل بعثة ثلاثية

للإحاطة بالأحوال في منطقة عمان[٦٤]. ثم اتخذ مجلس الجامعة قراراً بطرح الموضوع على مجلس الأمن وذلك في ١٢ آب ١٩٥٧ إلا أن بريطانيا وعدد من الدول في المجلس قد رفضت إدارجه في جدول الأعمال، مما دفع المندوبين العرب إلى إحالة القضية إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في أيلول ١٩٥٧، إلا أن الجهود التي بذلت طيلة السنوات اللاحقة لم تتكلل بالنجاح، ولم يسمح للوفد العماني الذي ترأسه سليمان بن حمير وعضوية طالب بن علي أن يلقيا كلمة في اللجنة السياسية إلا في نيسان ١٩٦١[٦٥]، وفي فترة لاحقة وافق السلطان على زيارة لأحد مندوبي الأمم المتحدة لتقصي الحقائق، وقد أرسل الأمين العام السيد دي رينج (السفير السويدي في مدريد) إلى مسقط للتعرف على أوضاع تلك البلاد وذلك في عام ١٩٦٣ حيث قدم الممثل الشخصي تقريراً تضمن حقائق "تدين سلطان مسقط"[٦٦].

وفي الدورة الثامنة عشر ١٩٦٣ اتخذت الأمم المتحدة قراراً بتشكيل لجنة خماسية لتقصي الحقائق في عمان، وقد رفضت السلطات البريطانية والسلطانية السماح لها بالذهاب إلى عمان وقد التقت اللجنة بالعديد من الشخصيات والتجمعات العمانية في السعودية ومصر وسورية وغيرها وسجلت تقريراً تفصيلياً أشارت في القسم الخامس إلى النقاط التالية :

٦٩٣ - تعتبر اللجنة أن قضية عمان مشكلة دولية خطيرة يتوجب على الهيئة العامة للأمم المتحدة أن تمنحها اهتماماً خاصاً.

٦٩٤ - إن اللجنة تعتبر أن قضية عمان تحيطها مطامع استعمارية وأن مسقط وعمان معرضة للتدخل الأجنبي.

٦٩٥ - وتعتبر اللجنة أن القضية تثير قلقاً لربما تزداد خطورته وإنه من الضروري الوصول بشأنها إلى حل للحفاظ على السلام الذي هو الشرط الوحيد الممكن عن طريقه إنجاز تقدم اجتماعي واقتصادي ولذلك تعتقد اللجنة أنه يجب على كافة الأطراف المعنية أن تبدأ بالدخول في مفاوضات لتسوية هذه القضية بدون

المس بالمواقف المتخذة من قبلها وأن تمتنع هذه الأطراف عن أي عمل يمكن أن يعترض طريق الوصول إلى تسوية سلمية للقضية.

٦٩٦ - تعتقد اللجنة أن على منظمة الأمم المتحدة أن تساعد على حل هذه القضية بأن تساعد بصورة فعالة على تسهيل سبل المفاوضات بين الأطراف المعنية وذلك بإنشاء لجنة للمساعي الحميدة، وكل بادرة تقوم بها الجمعية العمومية في هذا الصدد يجب أن تستهدف تحقيق أماني الشعب الشرعية في مسقط وعمان.

٦٩٧ - تعتقد اللجنة أن على الجمعية العمومية دعوة الإمام والسلطان لبذل كل ما في وسعهما لتسوية القضية بواسطة التسهيلات التي تقدمها لجنة المساعي الحميدة.

٦٩٨ - تعتقد اللجنة أيضاً أن على الجمعية العامة أن تدعو حكومة المملكة المتحدة إلى تسهيل التوصل إلى حل سياسي سلمي عن طريق المفاوضات وأن تستعمل العلاقات الوثيقة والوديعة القائمة بينها وبين السلطان في التشجيع على التوصل إلى هذا الحل.

٦٩٩ - تعتقد اللجنة أيضاً أن على الجمعية العمومية دعوة كل الدول العربية لبذل كل جهد ممكن في التشجيع على التوصل إلى حل عن طريق المفاوضات[٦٧].

ويبدو واضحاً أن هذه الخلاصة قد أوجزت مواقف الأطراف الداخلة في الصراع سواء البريطانيين أو الدول العربية وربطت المسألة بالصراعات المستفحلة بين الدول الغربية على النفط، رغم أن التقرير قد أشار بأنه لم يطلع على أية معارك جرت آنذاك.

وفي الدورة العشرين للجمعية العمومية للأمم المتحدة تمكنت الدول العربية من تحقيق نجاح سياسي في مضمار القضية العمانية حيث نجح مشروع القرار الذي عرض للتصويت والذي يطالب بريطانيا :

١- الاعتراف للشعب العماني بحق تقرير المصير.

٢- إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين.

٣- جلاء القوات الأجنبية.

وذلك بأغلبية ٦١ صوتاً ضد ١٨، وامتناع ٢٣ دولة عن التصويت"[٦٨]. وواصلت الجمعية العامة بحث القضية العمانية سنة بعد أخرى مطالبة بريطانيا بتحقيق القرارات التي خرجت بها، والتي كان آخرها في كانون الأول ١٩٦٩. وفي العام اللاحق تقدمت السلطنة بطلب الانضمام للأمم المتحدة وذلك بعد الانقلاب الذي جاء بقابوس في ٢٣ تموز ١٩٧٠ .

لم يكن ممكناً للإمامة وقد انتقل مركز ثقلها إلى الخارج أن تنجو من تأثير الصراعات العربية، خاصة بعد أن قامت الثورة اليمنية في ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢ وحصلت الأخيرة على الدعم المصري وافترق الموقف السعودي عن الموقف المصري، مما انعكس أيضاً على وضعية الإمامة وعناصرها المتواجدة في الدمام والقاهرة ودمشق وبغداد. كما أن أوهام التسوية السياسية التي طرحتها بريطانيا والسعوديين قد سرت في أوساط الإماميين وخاصة أولئك المرتبطين بالسعوديين. وقد استفحلت الصراعات داخل الإمامة إلى درجة كبيرة حيث وجد البعض أن من العوامل "التي تعيق نجاح حركة التحرير في عمان هي القيادة الحالية التي تتصدر حركة التحرير، وهي ليست على مستوى الثورة وقد بدأ المناضلون العمانيون المخلصون يشعرون بأنها تقف ضدهم وتعرقل مسيرتهم، لذلك طفقوا يبتعدون عنها ويعتزلونها. وقد فقد شعب عمان ثقته بقيادة الإمام غالب وأعوانه، وهو يرى الانتهازية والأنانية والمصلحة الخاصة هي محور الذي يدور حوله عمل القيادة الحالية المتمثلة بالإمام وأعوانه"[٦٩]. وأمام هذه الوضعية فقد تدخلت الجامعة العربية والمسؤولين السعوديين وغيرهم لرأب الصدع حيث عقد مؤتمر الدمام في شهر مارس ١٩٦٤ بين الزعماء العمانيين وصدر البيان التالي : "حرصاً على الوحدة الوطنية ورغبة أكيدة في دفع الحركة الدستورية التحررية في عمان ونظراً لما تقتضيه مصلحة الوطن في هذا الوقت بالذات الذي تجتازه القضية والذي يتطلب وحدة أبنائها وجمع كلمتهم، لذلك فقد اجتمع كل من الإمام غالب بن علي إمام عمان والأمير سليمان بن

حمير والأمير صالح بن عيسى الحارثي والسيد محمد الحارثي والسيد حمير سليمان، واتفقوا على إنهاء ما نتج من خلاف بينهم ودعم الوحدة الوطنية للشعب العماني ووضع تنظيم ثوري واحد على جميع المستويات يتفق ومقتضيات الكفاح العماني في مراحله الحالية ويتحمل المواطنون العمانيون جميعاً مسؤولياتهم حتى يتم النصر للشعب العماني ويتحرر من نير المستعمر"(٧٠). كما صدر بيان آخر يشير إلى أن "يقوم الحكم في دولة إمامة عمان على أساس القيادة الجماعية بعد أن تم تشكيل مجلس أعلى لدولة إمامة عمان، كما جرى تشكيل لجان عسكرية ومالية وثقافية وتشكيل سكرتارية للمجلس الأعلى ... وتكليف الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بوضع ميثاق وطني يكون عبارة عن دستور للثورة العمانية يلتزم به جميع الزعماء"(٧١).

٢- جبهة التحرير العمانية

إن الخلافات أعمق من أن يتمكن هؤلاء الزعماء من حلها خاصة وأن الفشل في انتشال الوضع العسكري بات يسبب الكثير من الاتهامات. لذلك فقد "بدأ الخلاف يدب داخل هذا المجلس بين فئتين، واحدة ترى المجلس الجديد صورة مكررة لما سبقه، وثانية أرادت من المجلس مطية جديدة لأطماعهم. وهنا لم يجد أصحاب الرأي الأول بداً من أن يعلنوا موقفهم الصريح فانسحب منه من انسحب"(٧٢). وكان من بين المنسحبين الأمير صالح بن عيسى الحارثي الذي شكل لاحقاً جبهة التحرير العمانية وقد عرض الأمير صالح الأسباب التي دفعته إلى الانسحاب، والتي كشفت عن جوهر الخلافات الدائرة بين الزعماء العمانيين وهي التالي :

١- رفض الإمام المصادقة على بنود الميثاق الوطني.

٢- رفض الإمام إطلاع اللجنة العسكرية العمانية على الأسلحة الموجودة في الدمام وكميتها.

٣- رفض الموافقة على لجنة الخبراء العرب المقترحة لتولي المهام العسكرية.

٤- إحجام الإمام عن تبني الجنود المدربين في بعض البلدان العربية وتشتيتهم وتفريقهم.
٥- رفض الإمام تسليم أي قطعة من السلاح للمناضلين.
٦- اتصال الإمام بالكويت انفرادياً للتفاهم مع الإنكليز توطئة للعودة إلى عمان[٧٣].

لعل من النقاط الأساسية التي دار حولها الصراع حول العلاقات العربية والتأثر بالتيارات القومية العربية والأفكار التقدمية التي سادت في دمشق والقاهرة آنذاك، ولذلك نرى بأن الميثاق الذي قدمه الأمير صالح الحارثي قوبل بالمعارضة من الإمام وينص على النقاط التالية :

١- يؤمن الشعب العربي في عمان بأنه جزء من الأمة العربية التي تربطه بها بالإضافة إلى الروابط القومية، رابطة النضال المشترك لتحرير أجزاء الوطن العربي كافة وتحقيق أهدافه في الوحدة الشاملة.
٢- عمان بحدودها الطبيعية تشكل وحدة طبيعية لا تتجزأ.
٣- الشعب هو مصدر السلطات وصاحب الحق في تقرير مصيره السياسي والاجتماعي والاقتصادي.
٤- إن تحرير عمان من الناحية العربية هو واجب قومي تقتضيه وحدة التاريخ والهدف والمصير المشترك وعلى الأمة العربية شعباً وحكومة مسؤولية تأييد شعب عمان في معركة التحرير وبذل العون المادي والمعنوي لتمكينه من تحرير وطنه[٧٤].

يبدو واضحاً من هذه البنود حجم التأثر بالأفكار القومية التي طرحها عبد الناصر أو حزب البعث العربي الاشتراكي وكلاهما قد وقفا إلى جانب القضية العمانية وقدما كافة أشكال الدعم المادي والمعنوي لرجالاتها، وكانا حريصين على كسب الزعامة العمانية وإبعادها عن التأثير السعودي. إلا أن الأمور وصلت إلى حد الطلاق، حين أعلن في نهاية ١٩٦٣ عن تشكيل جبهة التحرير العمانية حيث أصدر "المجلس الوطني لقيادة الثورة العمانية" بياناً في أيلول ١٩٦٣[٧٥] جاء فيه : قرر (المجلس الوطني لقيادة الثورة

العمانية) بعد دراسة معمقة وشاملة للأوضاع السياسية والحربية على الصعيدين الداخلي والخارجي إنشاء جبهة التحرير العمانية لتكون لسان حاله المعبر في كافة المجالات الوطنية والدولية ...

وعهد المجلس الوطني لقيادة الثورة إلى الأمير صالح بن عيسى الحارثي ممثل الشعب العماني (بأن يكون ممثلاً مؤقتاً لجبهة التحرير العمانية). كما أسند السكرتارية المؤقتة للجبهة إلى السيد إبراهيم بن محمد الحارثي[٧٦]. وقد خطت جبهة التحرير العمانية خطوة إلى الأمام مقارنة بالوضعية السابقة التي عاشتها الثورة العمانية أو الإمامة عندما حددت الأهداف التي من أجلها تناضل وهي على النحو التالي :

١- العمل الجدي المتواصل لتطهير الأراضي العمانية في الساحل والداخل من الاستعمار البريطاني واعتبار عمان كلها جزءاً لا يتجزأ من الوطن العربي الكبير الممتد من الخليج إلى المحيط.

٢- اتخاذ خطوات إيجابية فعالة لتحقيق هذا الهدف وذلك من خلال تنظيم الكفاح الشعبي في عمان تنظيماً عملياً يتفق مع المستويات الثورية المتحررة ويتفاعل مع إرادة الشعب في التحرر والسيادة وإقامة عدالة اجتماعية بعيدة عن الظلم والتعصب والأنانية.

٣- العمل على إقامة دعائم (الجمهورية العربية العمانية) الجديدة التي تتفق مع التعاليم الإسلامية وتتماشى مع الحركات التقدمية الثورية التي هي أمل الأحرار في كل مكان[٧٧].

ومنذ تشكيل هذه الجبهة فقد نشبت معارك إعلامية كبيرة بين الطرفين: الإمامة والجبهة الجديدة، ففي نداء وجهته الجبهة إلى الشعب العماني حول وضعية الثورة والإمامة جاء فيه: "إن من يسكن في المنازل الفخمة بعيد عنك وينفق الأموال الطائلة التي جمعت باسمك، لا يمكن أن يتصل بالحركة النضالية بأية صلة، لا سيما وأن النضال الثوري

التقدمي رأى بأن القيادة الفردية المذكورة أصبحت بعيدة عن الدائرة الشعبية وميادين الكفاح الصحيح ..."

"إن بقاء هؤلاء القادة الأسطوريين الأنانيين المستبدين في القرن العشرين والذين ضحوا بأكثرية الشعب في سبيل أغراضهم الخاصة، أصبح من الهوان أن يتعامى الشعب عن أعمالهم، ثم نعود فنلقي التبعات على المستعمر وحده والشعب مصاب باستعمار داخلي أشد فتكاً وأعظم خطباً ألا وهو استغلال التضحية الوطنية في شعبنا المكافح العظيم"(٧٨). وقد حددت هذه الجبهة الشكل النضالي الأساسي لتحرير عمان بالكفاح المسلح، فقد جاء في المقدمة لتقرير الأمم المتحدة الذي طبعه مكتب الجبهة بدمشق، "وعلى الرغم من إيماننا الشديد بهذه الهيئة الدولية ورغبتنا في أن تكون على مستوى المسؤولية وأن يكون حق الشعوب الضعيفة هو العمل الأول والأخير لها. وإلى أن يتم ذلك وعسى ألا يكون بعيداً نرى نحن وبوجهة نظرنا كعرب مخلصين نعتبر قضية عمان من أهم قضايانا وأن تحريرها هو شغلنا الأول والأخير ونرى أنه لا سبيل للوصول إلى حقنا المشروع إلا بالكفاح المسلح ضد كل من يعتدي على استقلال عمان سواء كان الإمام أو السلطان أو بريطانيا أو سواها مما يقف في وجهنا. وكفاحنا المسلح هذا لن يكون ولن يكتب له النجاح وستتحقق الوحدة الوطنية(٧٩) في عمان وهي وحدة القوى الثورية المخلصة التي ترى من واجبها الأساسي هو تحرير عمان وإعطائها الاستقلال"(٨٠). وبالرغم من هذا التشديد على الكفاح المسلح إلا أن هذه الجبهة لم تتمكن من القيام بأية عملية عسكرية في عمان. وتركز أيضاً نشاطها على العمل السياسي والإعلامي. ونظراً للأوضاع الصعبة التي عاشتها عمان بعد احتلال المنطقة الداخلية وإصرار السلطان على اتباع سياسة تعسفية تجهيلية واسعة النطاق، فقد هاجر الكثير من العمانيون إلى الخارج وباتت الإمامة تتصرف على أنها الممثل الشرعي للشعب العماني، فافتتحت العديد من المكاتب لها في غالبية الدول العربية كلبنان والجزائر والكويت إضافة إلى مكاتبها التي أشرنا إليها سابقاً، كما عملت على فتح المدارس "في

الدمام"[٨١]، وبذلت جهوداً للحصول على المنح الدراسية للطلبة العمانيين في الدول العربية والاشتراكية، كما عملت على إصدار جوازات سفر باسم دولة إمامة عمان.

ونشطت في منظمة التضامن الأفروآسيوي حيث حضرت العديد من مؤتمراتها منذ ١٩٥٩، حيث وقفت كافة الوفود إلى جانب القضية العادلة للشعب العماني واتخذت قرار باعتبار يوم ١٨ تموز/ يوليو يوماً عالمياً للتضامن مع الشعب العماني[٨٢]، كما نشطت في ميدان العلاقات مع الدول الصديقة وقد قام وفد عماني برئاسة صالح بن علي الحارثي بزيارة إلى الصين استغرقت ٢٤ يوماً (١/٢٩ - ١٩٥٩/٢/٢٠) قابل خلالها كبار المسؤولين الصينيين ومن بينهم ماوتسي تونغ وشوان لاي[٨٣].

وفي ظل الوضعية المشلولة التي عاشتها القيادة العمانية (الإمامة والجبهة) فقد تأثر الطلبة والمواطنين العمانيين في مناطق الخليج وخاصة الكويت والبلدان العربية الأخرى بالتنظيمات السياسية الحديثة وخصوصاً حركة القوميين العرب وحزب البعث. وتمكنت هذه التنظيمات القومية من تنظيم أعداد كبيرة من العمانيين في المهاجر والطلبة العمانيين في بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها، مما أضعف كثيراً قدرة الإمامة.

ومع قيام الثورة في ظفار ٩ يونيو ١٩٦٥، برز تحدٍ جديد أمام الإمامة حيث أعيد الاعتبار للكفاح المسلح في ظفار. إنه الطريق الوحيد لمواجهة الإنكليز وحكم السلطنة في عمان، كما أن حركة القوميين العرب في وسط العمانيين من مناطق الداخل قد نشطت لتدريب وتنظيم المزيد من العناصر للقيام بالكفاح المسلح. إلا أن الضربة القاضية التي تلقتها الإمامة والجبهة كان قيام البريطانيين بعملية انقلابية حيث جلبوا قابوس إلى الحكم، وأجروا سلسلة واسعة من التحديث في عمان، وسمحت السلطات لكافة العناصر المعارضة بالعودة إلى البلاد للمساهمة في النظام الجديد، وقد عاد الكثير من عناصر الإمامة، وبقي الإمام في الدمام وأخيه في القاهرة حتى وافت الأخير المنية عام ١٩٨١[٨٤].

ومع المصالحة العمانية السعودية التي دشنها قابوس بزيارته للمملكة عام ١٩٧١ كانون الأول[٨٥]، لم تتمكن الإمامة من القيام بأي تحرك سياسي أو إعلامي لاحق .

الكويت

نشأت إمارة الكويت في الطرف الشمالي من الخليج على تماس مع إقليم البصرة الذي كان تحت السيطرة العثمانية وإمارة شمر في حائل والتي يحكمها الرشايدة وإمارة بني خالد في الإحساء، حيث كان للعثمانيين بعض الحضور العسكري وبالقرب من إمارة المحمرة والتي كانت إمارة عربية مستقلة حتى ضمها الشاه رضا بهلوي في ١٩٢٦ إلى إيران، وتعود أسباب ازدهار الكويت كميناء تجاري ومنطلق لاصطياد اللؤلؤ إلى تدهور وضع البصرة بسبب النزاع الإيراني/ التركي على العراق، إضافة إلى الصراع العثماني التركي في الخليج حيث سيطر العثمانيون على البصرة لبضعة سنوات.

من هنا فقد أدرك حكام الكويت من آل الصباح وهم الذين قدموا أصلاً من نجد أن بقاءهم يعتمد على التوازن الإقليمي وأخذ مسافة ما بين القوى المتصارعة واللعب على تناقصاتها وإذا كان الإنكليز لم يعتبروا الكويت إحدى محمياتهم واضطروا أمام الضغط العثماني إلى الاعتراف مداراة بتبعية الكويت لهم، فإنهم لم يسمحوا أبداً للعثمانيين أن يكون لهم وجود عسكري أو سياسي فيها، ورفضوا مد خط حديد اسطنبول البصرة إلى الكويت، كما عمد الإنكليز بعد تردد إلى توقيع اتفاقية حماية مع حكام الكويت في ١٨٩٩.

وبعد اكتشاف النفط أتيح للكويت الاستفادة من الخبرات العربية في مجالات التعليم والاقتصاد والإدارة. وهو ما نلاحظه من غلبة العمالة العربية في الكويت بخلاف إمارات الخليج الأخرى. كما وظفت الكويت علاقاتها العربية والإقليمية في الحصول على الاستقلال مبكراً من بريطانيا في فبراير ١٩٦١ أي بفارق ١٠ سنوات عن الإمارات

الأخرى. من ناحية التركيبة الاجتماعية فإن أصول غالبية الكويتيين تعـود إلى القبـائل العربية العتبان والعوازم والعجمان ومطير وعنزة والرشيد والهاجر والقحطان[٨٦]. كما أن هناك منهم ذوي الأصول الإيرانية مثل (البستكي وقبازرد) وعائلات قدمت من العـراق (النقيب والسعدون) ومن المحمرة والشرقية. وتنتمي القبائل العربية الأساسية وبعضٌ مـن ذوي الأصول الإيرانية إلى المذهب السني، في حين تنتمي العائلات العربية التي قدمت من العراق والشرقية والمحمرة وبعض من ذوي الأصول الإيرانية إلى المذهب الشيعي حيـث يشكلون أقلية يتراوح عددها ما بين ١٥% - ٢٥% . وكما في المناطق الأخرى فـإن هناك تمركز للشيعة في أحياء معينة مثل شرق والسالمية والفروانية[٨٧].

ما يميز الكويت هو الدور الكبير للعائلات التجارية التقليدية (الغـانم، الغنيـم، بودي، القطامي والصقر، بهبهاني، الرومي، المطوع وغيرهم) حيـث أن حضورهـم في الكويت أسبق من حضور آل الصباح، وأن العقد ما بين أسلافهم ومؤسسي حكـم آل الصباح يقوم على الندِّية والتراضي لكن ذلك لا يعـني اسـتمرار هـذه العلاقـة دون اهتزازات. فقد عمد آل صباح دائماً إلى توسيع سلطتهم على حساب التجـار سـواء بالاستقواء بالقبائل أو بالإنكليز. وبعد اكتشاف النفط توفرت لآل صباح قـوة ماديـة كبيرة وظفوها في توسيع قاعدتهم الاجتماعية وتحولوا هم إلى شريحة برجوازية تنـافس البرجوازية التقليدية. وعلى أية حال فقد كان للفئة التجارية الكويتيـة دور حاسـم في الإصلاحات التي أدخلت على النظام ومنها المشاركة السياسية من خلال الانتخابـات ومجلس الأمة والمجلس البلدي، وتقنين السلطة من خلال الدسـتور وهيئـات الدولـة. والمواقف الوطنية المبكرة من القضايا القومية.

إن تجربة الكويت الديمقراطية هي التجربة الوحيدة في الخليج بالرغم من تقطعـها، ويعتبر هامش الحريات العامة في الكويت أوسعها في الخليج، كما لم تشـهد الكويـت

الأزمات التي وصلت إلى حد الصدام بين المعارضة السياسية والحكم، فكانت هذه الأزمات تحل لاحقاً بالتراضي والتنازلات المتبادلة ولو بعد حين[٨٨].

الظاهرة الأخرى هي ما يطلق عليه بالتباين بين المناطق الخارجية والعاصمة. أي التباين ما بين المنطقة المدينية حيث يندمج سكانها نسبياً في نشاطات اقتصادية واجتماعية وسياسية ويتجاورون سكنياً وهم من ذوي الأصول القبلية والقومية والمذهبية المختلفة، في حين أن المناطق الخارجية التي تسكنها القبائل غير مندمجة اجتماعياً وتسود في أوساطها الوشائج القبلية، وأحد مظاهرها الانتخابات الفرعية التي تسبق الانتخابات العامة أساساً أو انتخابات المجلس البلدي أو الانتخابات العمالية[٨٩]. وهناك مشكلة لا تنفرد بها الكويت ولكنها تتميز بها أكثر من غيرها وهي مشكلة البدون، أي غير محددي الجنسية، وهم بغالبيتهم عرب ومن بعض ذوي الأصول الإيرانية، والذين تخلوا عن جنسياتهم الأصلية، وبعضهم من أبناء الجيل الثالث وولد في الكويت، وهم محرومون من الحقوق السياسية والاقتصادية والخدمية رغم أنهم يخدمون في الجيش والأمن.

مرحلة الجمعيات الدينية:

سمح دستور الكويت الصادر في ١٩٦٢ والقوانين اللاحقة مثل قانون الجمعيات والأندية بفتح الطريق أمام قيام جمعيات وأندية جديدة، فضلاً عن القائمة وضمان دعم الدولة لها. وكانت الدولة بحاجة إلى إبراز مؤسسات المجتمع الاجتماعية والدينية والرياضية والثقافية كبديل عن التنظيمات السياسية ولاستكمال مظاهر الدولة المستقلة، كقاعدة لدعمها وخصوصاً في مواجهتها مع العراق.

عمل الاتجاه الإخواني الكويتي تحت يافطة نادي الإصلاح الاجتماعي، وصدرت عنه مجلة المجتمع. ورغم أن قانون الجمعيات والأندية في الكويت يحصر حق

العضوية بالكويتيين، فإن الجمعية استقطبت كفاءات من الإخوان المسلمين وإسلاميين العرب المستقلين، للقيام بعملية التثقيف والتعبئة ومشاركة المقيمين العرب ذوي الاتجاه الإخواني في نشاطها. وكان للمرشد الأول حسن البنا دور مباشر في الوضع باتجاه تأسيس فرع الإخوان في الكويت، وأن يعمل تحت اسم "الإصلاح" وليس الإخوان بسبب المرارة الكويتية التاريخية من ذكريات "الإخوان" الوهابيين. وقد لعب التنظيم الإخواني الكويتي دوراً بارزاً في الحياة الإخوانية الداخلية في الستينات من خلال المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية، وتميز بتبنيه داخل المكتب لخط الكفاح المسلح ضد إسرائيل، وتشكيل قاعدة فدائية إخوانية في الأردن تحت راية فتح، حيث قدم دعماً مادياً ملموساً لهذه القاعدة. فضلاً عن الشبكة الجمعياتية الضخمة التي تعمل اليوم بشكل خيري واجتماعي ليس في الكويت وحسب بل في مختلف بلدان العالم الإسلامي. وعندما أجريت أول انتخابات في الكويت فإنه كان للجمعية مرشحوها. أما الاتجاه الشيعي فأنشأ الجمعية الثقافية والتي لم يكن لها مجلة ناطقة باسمها. ولكن بجلة صوت الخليج تعبر عنها. وضمت الجمعية الشيعة العرب وذوي الأصول الإيرانية.

مرحلة التنظيمات الدينية:

أتاح النظام السياسي الكويتي العشائري الليبرالي لمختلف القوى السياسية أن تعبر عن نفسها وتبلور ذاتها، خصوصاً في ضوء تنافسي مفتوح سواء من خلال انتخابات مجلس الأمة، أو بتنافس الصحف على الرأي العام أو انتخابات بلدية الكويت، والانتخابات الطلابية، وحتى انتخابات غرفة التجارة مما أسهم في بلورة القوى السياسية ضمن حدود معينة. ويمكننا هنا أن نميز التنظيمات التالية (المنبر الديمقراطي، الإخوان المسلمين، السلف، الشيعة) وحيث أن الأول ليس محل بحثنا هنا فإننا سنعالج التنظيمات الدينية الثلاثة الأخرى :

١- الإخوان المسلمون:

يستند تنظيم الإخوان المسلمين على نادي الإصلاح الاجتماعي. وقد نجح الإخوان المسلمون أن يقيموا تحالفاً مع الزعامات القبلية وخصوصاً قبائل المناطق الخارجية وأن يوصلوا دائماً مجموعة من النواب إلى مجلس الأمة يتراوح عددهم من دورة إلى أخرى. والعلاقة ما بين الإخوان والحكم هي بين مد وجزر. ولكن لم تنقطع الجسور بين الطرفين وما يهم الحكم هو استيعابهم وفي ذات الوقت إبقاءهم قوة في مواجهة التيار الديمقراطي الليبرالي، الذي يسود التوتر الحاد علاقته بالإسلاميين.

٢- تنظيم السلف:

مع بروز تيار الوهابيين الجدد في السعودية، بدأ يبرز داخل الإخوان المسلمين ما يعرف بالتيار السلفي، وهذا التيار متزمت في فهمه للدين. ومنذ عمد التيار السلفي إلى تمييز نفسه وأطروحاته فإنه رشح من يمثلونه إلى مجلس الأمة وأقام تحالفات قبلية خاصة به. يتقاطع التياران في مواقف مشتركة ويتفقان على قضايا مشتركة، وفي مقدمتها مواجهة التيار الديمقراطي والليبرالي، والسعي للتأثير على سياسة الحكم وانتزاع أكبر قدر من المواقع في الجهاز الحكومي، والتأثير في السياسة الخارجية، ودعم القوة الإسلامية السلفية والتقليدية في الخارج.

- التيار الشيعي:

تأثر هذا التيار كثيراً بإرهاصات الثورة الإسلامية في إيران. ومما له دلالته أنه بعد انتصار الثورة ورجوع الإمام الخميني، تشكل وفد من رجال الدين والزعامات الشيعية، وذهب إلى إيران ليهنئ قادتها بالانتصار في حين جرى استبعاد القيادات الديمقراطية بمن فيهم د. الخطيب والقيادات السنية مثل د. عبد الله النفيسي رغم مواقفهم المعروفة في دعم نضال الشعب الإيراني ضد نظام الشاه. وعمد الإمام الخميني إلى تعيين ممثل له في

الكويت، وهو الشيخ المهدي ليكون لساناً له في أوساط شيعة الكويت، وحدث مثل ذلك أيضاً في البحرين ودبي. وشكل نقطة صدام لاحق بين الحكم الكويتي من ناحية وإيران والتيار الديني الشيعي من ناحية أخرى حيث رأى الحكم الكويتي أن ذلك يمثل محاولة لمد تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية إلى داخل الكويت، والتدخل في شؤونها، فقامت بإبعاد المهدي عن الكويت إلى إيران.

من الطبيعي أن يجد انتصار الثورة الإسلامية في إيران صداه في الكويت كما في البحرين والمنطقة الشرقية من السعودية. فهذه أول دولة للشيعة في العصر الحديث، وفي حين أن انتصار الثورة الإسلامية قد وجه ضربة لهيبة الولايات المتحدة وحلفائها في المنطقة، فإنه وجه ضربة معنوية للتيار القومي واليساري على النطاق العربي والإقليمي، حيث إنحاز قسم كبير من الشيعة ممن انخرطوا في التيار الديمقراطي والليبرالي إلى صفوف التيار الشيعي.

أما التأثير الثالث فهو تنافس الأحزاب والمنظمات الدينية الإيرانية حول إقامة امتدادات لها في الخليج، ومنها الكويت أو على الأقل التأثير في اتجاه الشيعة هنا. ورغم أن أوضاع الكويت تتميز بليبراليتها النسبية ورخائها وبضعف التمييز ضد الشيعة بالقياس إلى مناطق الخليج الأخرى، فإن بعض المتحمسين بادروا إلى تشكيل تنظيم حزب الله (موضة ذلك الوقت) ولكن لم يكتب له النجاح. لا يعرف الآن وجود تنظيم شيعي حزبي، لكن هناك تيار شيعي يتمثل في نواب في مجلس الأمة والجمعية الثقافية وجمعيات تعاونية ومواقع أخرى تضاف إلى المؤسسات الشيعة التقليدية (الحسينيات وغيرها) لتدافع عن الشيعة ومصالحهم في الكويت، وإلى حد ما تتبنى الدفاع عن الشيعة وقضاياهم في المنطقة، وقد وقف التيار إلى جانب إيران أثناء الحرب مع العراق، وتدفع لإقامة علاقات وثيقة بين الكويت وإيران خصوصاً، وبين الخليج وإيران عموماً.

الانتخابات ومدلولاتها:

تمثل الانتخابات الكويتية حدثاً استثنائياً في الحياة السياسية، كما يشكل مجلس الأمة المؤسسة التي تعكس خارطة القوى السياسية، والتي تتجه إليها الأنظار في عكس اهتمامات المجتمع. إن هذا ناتج عن غياب المؤسسات السياسية وفي مقدمتها الأحزاب السياسية، من هنا يكتسب مجلس الأمة مكانة استثنائية لدى الكويتيين، وتقاس حيوية الحياة السياسية بحيوية مجلس الأمة. وحسب القانون الانتخابي الكويتي فإن من يحق لهم الانتخاب والترشيح هم النخبة. حيث يقتصر هذا الحق على الكويتيين الذكور من الدرجة الأولى وممن بلغوا الحادية والعشرين سنة. وهكذا جرى استثناء الكويتيين من الدرجة الثانية والنساء والشباب ما بين سن /١٨/ إلى /٢١/ والبدون، (أي الذين لا يحملون أي جنسية) وحسب إحصاء انتخابات ١٩٨٦، فإن من يحق لهم الانتخاب يمثلون ١٢% من مواطني الكويت، إضافة إلى ذلك فإن تسمية من يسجلوا أنفسهم في قوائم الاقتراع ضعيفة جداً، كما أن نسبة من يقترعون فعلاً من الناخبين المسجلين يتراوح من دورة إلى أخرى ما بين ٥١% في دورة ١٩٧١، حتى ٩٠% في دورة ١٩٨١.

وهناك مشكلة أخرى وهي تقسيم الدوائر الانتخابية حيث الكويت مقسمة إلى ٢٥ دائرة انتخابية في ظل عدد محدود من الناخبين، والدوائر متباينة جداً في عدد الناخبين بحيث وصل في بعض الدوائر إلى أقل من ألفي مقترع. هناك أيضاً عامل الاستقطابات القبلية والطائفية. فالاستقطابات القبلية قوية في ما يعرف في المناطق الخارجية، حيث تعمد القبائل الأساسية إلى إجراء تصنيفات مسبقة لمرشحيها في إطار القبيلة. أما الاستقطاب الطائفي فيجري في المناطق الداخلية، وهو ما يحجب الاصطفاف السياسي. حيث لا يعرف فيما إذا كان الناخب الشيعي قد صوَّت للمرشح الشيعي كونه شيعياً، أم لأنه يمثل خطاً سياسياً دينياً. وكذلك الأمر بالنسبة للسنة.

ورغم هذه الثغرات فإن دراسة د. النقيب المعمقة (صراع القبيلة والديمقراطية - حالة الكويت) تكشف لنا عن تنظيمات الأمر الواقع في الحياة السياسية الكويتية، ومنها

التنظيمات الإسلامية، والتحالفات والتناقضات والبرامج، وإن كانت مرهونة بمرحلية الانتخابات.

والإشكالية الثانية هي أن محدودية الناخبين وغياب الحياة الحزبية، يجعل القضايا التي تستند إليها الحملة الانتخابية ذات طابع محلي (تقديم الخدمات) ومؤهلات المرشح ذات طابع شخصي (علاقاته العشائرية، مذهبه، وضعه الاجتماعي .. إلخ).

قسمت الكويت عند بداية الحياة النيابية في ١٩٦٢ حتى ١٩٨٠ إلى عشر دوائر انتخابية على أساس خمسة نواب لكل دائرة، ثم أعيد تقسيمها في ديسمبر ١٩٨٠ إلى ٢٥ دائرة على أساس نائبين عن كل دائرة، وذلك بعد غياب للمجلس استمر ٤ سنوات. وبفعل الحل في ١٩٧٦ تبلور في الكويت مبكراً ثلاثة تجمعات تقليدية رئيسية

١- نواب السنة. ٢- نواب الشيعة. ٣- نواب القبائل.

يتمركز نواب السنة في منطقة قلة (غرب) فيما يتمركز نواب الشيعة (شرقاً) ونظراً إلى حركة واتجاهات التوسع العمراني، فقد امتدت هذه التجمعات جغرافياً إلى الشمال، وجنوباً باتجاه السالمية والرمثية والفحيحيل والأحمدي. فبالنسبة لنواب الشيعة فقد انتخب معظمهم من الشريط الساحلي الشرقي الممتد من شرق عبر دسمان وبنيد القار والدسمة إلى الدعية والشعب والسالمية والرمثية. وبالنسبة للنواب السنة فقد انتخب معظمهم من المناطق الممتدة جنوب قبلة، الشويخ، كيفان، الفيحاء، العديلية، الخالدية، حولي[٩٠].

أما بالنسبة لنواب القبائل فقد انتخب معظمهم من الدوائر ما بعد الدائرة الخامسة في حزام قبلي يمتد من الجهرا في الشمال إلى حليب الشيوخ والفروانية، ثم العاجية والرقة حتى أم الهيمائي في أقصى الجنوب. ما يهمنا هنا هو استكشاف الاتجاهات السياسية لممثلي التيار الديني (السني والشيعي)، وما إذا كانوا يمثلون كتلة سياسية أو أفراداً ذوي اتجاهات سياسية متقاربة. إذا أخذنا انتخابات ١٩٩٢ وحسب المعلومات الواردة في دراسة د. خلدون النقيب فقد ظهر في الانتخابات تطور مهم وهو بروز التأثيرات

السياسية شبه المنظمة إلى جانب التكتلات القبلية والقبائلية الطائفية التقليدية. وتشمل هذه التكتلات السياسية المنبر الديمقراطي (اليسار) والحركات السياسية مثل الحركة الدستورية الإسلامية (الإخوان المسلمون) والتجمع الإسلامي الشعبي (السلفيون) والائتلاف الإسلامي الوطني (الجمعية الثقافية الاجتماعية)[٩١].

انتخابات مجلس الأمة من مختلف الكتل:

تمثل انتخابات ١٩٩٢ تطوراً في دور التكتلات الإسلامية في الانتخابات. فقد قدمت هذه التكتلات الثلاثة ١٦ مرشحاً رسمياً لها. كما عمدت إلى تقديم ١٩ مرشحاً مكرراً، أي مرشحين عنها ضمن التكتلات الأخرى، و ١٨ مرشحاً مستقلاً مدعومين منها، أي أن مجموع مرشحيها المباشرين والمدعومين منها هو ٥٣ مرشحاً وهو أكبر عدد بين المرشحين. كما أنه ولأول مرة ورغم الخلافات بينها، تقوم بإسناد بعضها البعض كما جرى بالنسبة للحركة الإسلامية الدستورية (الإخوان) والتجمع الإسلامي الشعبي (السلف). وقد تمخضت إنتخابات ١٩٩٢ بالنسبة للتكتلات الإسلامية عن ما يلي :

التكتل	عدد المرشحين	مجموع المرشحين	مجموع أصوات المرشحين	% من مجموع الأصوات
الائتلاف الإسلامي الوطني	٢	٣	٢٩٨٩	%٢,٣
التجمع الإسلامي الشيعي	٤	١١	٧٠٨٠	%٥.٥
الحركة الدستورية الإسلامية	٥	١٥	١٤٠٧٣	%١١,٤

خابت آمال غالبية المواطنين بمجلس ١٩٩٢ فقد كانت الوعود التي ساقها المرشحون والنواب الفائزون كبيرة جداً بعد كارثة الاحتلال العراقي للكويت. كانت القضية المحورية هي تقصير الحكومة في مواجهة كارثة الاحتلال المفاجئ، وهروب جميع القيادات (آل الصباح والحكومة)، وكانت هناك مطالبة بالتحقيق في الفساد الذي تمت التغطية عليه، واستثمار ظروف الاحتلال وما بعده لتحقيق مكاسب مالية من قبل متنفذين في الأسرة الحاكمة، ومن خلال مناورات الحكومة لم يستطع البرلمان أن يحدد المسؤولين عن الكارثة و لم يستطع إلا أن يقدم وزيراً واحداً من آل الصباح وهو علي الخليفة الصباح إلى المحاكمة. وما يهمنا هنا هو موقف الكتل الإسلامية الثلاث من القضايا الكبرى وانعكاس ذلك على موقعها اللاحق في برلمان ١٩٩١. وكان لكل تكتل موقفه من القضايا الخلافية، ونوجزها فيما يلي:

١- قضية الاختلاط داخل الجامعة والمناهج التعليمية : وقفت الكتلتان (الإخوان والسلف) بكل قوة ضد السياسة التعليمية السائدة وضد الوزير د. أحمد الربعي وسياسته بشكل خاص، ووصل الأمر إلى استجواب الوزير ومحاولة طرح الثقة به وهو ما أفشله تحالف الحكومة مع سائر الكتل الأخرى والمستقلين. فقد عارض هذا التحالف الاختلاط المحدود في الجامعة، وحق المنقبات الجامعيات، وعارضوا تعديل المناهج حيث يتهمون الربعي أنه يستهدف تقليل المادة الدينية .. إلخ. لم تتبن الكتلتان قضية "البدون" وهم فئة واسعة من المقيمين في الكويت لأجيال، وهم عرب مسلمون، مما يخلق تناقضاً بين الادعاء بالعقيدة الإسلامية والصدود عن فئة إسلامية عربية.

٢- بعد إجلاء العراق عن الكويت نشطت منظمات حقوق الإنسان الأهلية ومنها الجمعية الكويتية لحقوق الإنسان. ولجنة الدفاع عن أسرى الحرب، كما شهدت الكويت نشاطاً تبشيرياً لقضايا حقوق الإنسان، ذا منحى ليبرالي. وقد وقفت

الحكومة والتحالف الإسلامي السني ضده واستخدم الوزير عون صلاحياته في حصر نشاط الجمعيتين.

عبرت هذه المواقف عن الموقف التقليدي للإخوان والسلفيين تجاه قضايا المرأة وحرية التفكير وحقوق الإنسان، وهو ما انعكس سلباً على نفوذهم لا سيما في الأوساط المثقفة والفئات الوسطى، وهكذا فإننا نلاحظ تراجع ثقل الكتلتين في انتخابات ١٩٩٦.

الكتلة الثالثة وهي الائتلاف الإسلامي الوطني (الشيعة)، فقد اتخذت مواقف متنورة تجاه القضايا المطروحة (التعليم ومحاربة الفساد وحقوق الإنسان، ومشكلة البدون) وكانت أقرب إلى كتلة المنبر الديمقراطي والمجموعات الليبرالية في قضايا ملاحقة المسؤولين عن الاحتلال العراقي والتحقيق في قضايا الفساد وتطوير التعليم وحق جمعيات حقوق الإنسان في العمل، وحل مشكلة البدون. مما له دلالته أن يكون النائب علي البغلي (شيعي) هو رئيس لجنة حقوق الإنسان في مجلس الأمة الكويتي. وإذا كان تحالف الإخوان والسلف قد وجد في عدد من النواب القبليين حلفاء له في مواقفه السالفة الذكر فقد وجد النواب الشيعة حلفاء لهم في المنبر الديمقراطي والمجموعات والشخصيات الديمقراطية الليبرالية، وهو ما عزز شعبيتهم في أوساط المثقفين والفئات الوسطى في المجتمع.

قضايا الخلاف الأخرى بين تحالف الإخوان والسلف من ناحية والشيعة من ناحية أخرى تدور حول الموقف من إيران وبعض القضايا الخليجية المتعلقة بالمعارضة الخليجية وخصوصاً تلك التي يكون الشيعة طرفاً فيها. ففي حين اتخذ تحالف الإخوان والسلف موقفاً عدائياً تجاه إيران، وزكوا المواقف الأميركية في هذا الصدد والرامية إلى دق اسفين بين دول الخليج العربية وإيران فإن نواب الشيعة دافعوا عن ضرورة إقامة أفضل العلاقات مع إيران، وعدم الانسياق وراء السياسة الاميركية في الخليج، وهو ما يوافقهم عليه التيار

الديمقراطي والمتنورون في الاتجاه الإسلامي السني مثل د. عبد الله النفيسي الذي يعتبره الإخوان قريباً منهم.

أما القضية الثانية فهي الموقف من المعارضة في البحرين والسعودية، فقد وقف نواب الشيعة موقفاً تضامنياً مع الحركة الدستورية في البحرين، وتعاطفوا مع طروحات المعارضة في السعودية وبشكل عام مع التطلعات الديمقراطية في الخليج، وهو موقف يتفقون فيه مع المنبر الديمقراطي وبعض النواب الديمقراطيين الليبراليين. أما تحالف الإخوان والسلفيين فلم يتخذوا موقفاً إيجابياً والاستثناء هو موقف د. اسماعيل الشطي المتنور نسبياً والذي وقع على مذكرة النواب الشهيرة إلى أمير البحرين.

لدى بعض الشرائح الكويتية ما يشبه الانعزالية عن القضايا العربية، وقد يكون ذلك بتأثيرات احتلال العراق للكويت وموقف العديد من القوى القومية والوطنية العربية إلى جانب العراق. وبالمقابل هناك مماثلة للولايات المتحدة إلى حد تزكية سياساتها الابتزازية للكويت ولدول الخليج الأخرى أو السكوت عنها، ودورها الضاغط في محاولة دفع دول الخليج وفي مقدمتها الكويت لتطبيع العلاقات مع إسرائيل. بالمقابل فإن الكتل الإسلامية الثلاث تعارض هذا التوجه، وتطالب الحكومة الكويتية برفض تطبيع العلاقات مع إسرائيل أو إقامة أي شكل من أشكال العلاقة معها. وقد تطور موقف بعض النواب والشخصيات في التيار الإسلامي إلى معارضة سياسة الابتزاز الاميريكية تجاه الكويت، وسياسة التدمير المنهجي للعراق، وتأجيج الخلاف مع إيران، وممن عبروا عن ذلك د. عبد الله النفيسي.

ولا شك أن السلطة الكويتية تجيد لعبة التوازنات وتوزيع الأدوار داخل أسرة الصباح. فمن المعروف أن صعود التيار الإسلامي بمختلف مكوناته في السبعينيات ارتبط بدعم السلطة وتسهيلاتها له، لمواجهة التيار القومي واليساري النافذ، ولكن السلطة وعندما أدركت قوة التيار الديني في الثمانينات وتعارضاته مع سياساتها، فإنها بدأت تحجم هذا

التيار. يقال أن الشيخ سعد العبد الله يمثل جناح السلطة الذي يدعم الإخوان والسلفيين، في حين أن الشيخ صباح الأحمد يمثل جناح السلطة الذي يدعم الاتجاه الديمقراطي والليبرالي.

انتخابات ١٩٩٦ ومدلولاتها:

إذا ألقينا نظرة على نتائج انتخابات مجلس ١٩٩٦ فإننا نلاحظ ما يلي :

١- تراجع ثقل كتلتي الإخوان والسلفيين سواء من حيث نسبة الأصوات التي حصلا عليها أو بالنسبة للنواب الذين نجحوا عن الكتلتين أو ضمن الكتل الأخرى أو المستقلين مدعومين من الكتلتين.

٢- محافظة كتلة الائتلاف الإسلامي الشيعي (الشيعة) على ثقلها من حيث عدد النواب الذين يمثلونه أو كمستقلين مدعومين من الكتلة أو قريبين منها. ووصول أول رجل دين شيعي (حسين القلاف) إلى مجلس الأمة.

إن هناك جملة أسباب وراء هذه النتائج، ما يهمنا هنا هو الجانب الديني فقد لوحظ تزايد حدة الاستقطاب الطائفي بين الشيعة والسنة، بحيث كان التصويت يتم في الدوائر الانتخابية التي يتنافس فيها مرشحون عن الطائفتين محكوماً باعتبارات الانتماء الطائفي وليس بنوعية المرشح أو برامجه. وفي الدوائر التي تنافس فيها مرشحون شيعة فقد فاز فيها من هم أقرب إلى الاتجاه الأصولي على ذوي التوجه الديمقراطي أو الليبرالي، فقد سقط د. علي البغلي ونجح الشيخ حسن القلاف وكذلك الأمر بالنسبة للمرشحين السنة.

* * *

إن الحركات الإسلامية في منطقة الخليج والجزيرة العربية ليست غريبة عن البنية الثقافية والاجتماعية للمنطقة، كما أنها تعمل في دول يمثل التزامها القانوني بالشريعة

الإسلامية مصدراً أساسياً من مصادر شرعية هذه الدول، حيث يتمفصل هذا المصدر للشرعية مع مصدر الشرعية التقليدية التي تقوم على الوراثة في العائلات الحاكمة وعلى شرعية الإنجاز التي أتاحها الريع النفطي، وعلى جزء من الشرعية المؤسساتية الحديثة التي تطلبها بناء الدولة وإنشاء أجهزتها الإدارية المختلفة التي قامت بشكلٍ أساسي على خبرات الوافدين، مع أنه حصلت حركة واسعة باتجاه "توطين" الوظائف، وتدريب الكفاءات الإدارية والوظيفية المحلية. ومن هنا تمثل دول المنطقة بغض النظر عن طريقة ترجمتها الفعلية لمصادر شرعيتها الدينية محلاً أساسياً من حملات التحديث والعصرية، وقد فرضت الانقسامات العمودية التقليدية في اجتماع المنطقة نفسها على الطابع المذهبي والطائفي والجهوي المحدد للحركات الإسلامية في المنطقة، التي لم يستطع أي منها تخطي تلك الانقسامات.

وقد لعب الصراع الإقليمي المعقد على المنطقة بما في ذلك قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، وحرب الخليج الأولى والثانية دوراً هاماً في نشوء بعض الحركات الإسلامية وتبلور بعضها بقدر ما أدت نتائجه "الراهنة" إلى بروز تيار إصلاحي في هذه الحركات لا سيما في البحرين والسعودية، لا يسعى إلى تقويض الدول القائمة بقدر ما يعمل "إصلاحياً" في إطارها. وهو التيار الذي أبدت السعودية بشكل أساسي قابلية للتعاطي مع بعض منظماته واستيعابها. إن الحركات الإسلامية بهذا المعنى على اختلافها تشهد مرحلة تطور جديدة منفتحة على الاحتمالات المختلفة، التي سيتحكم فيها إلى حد بعيد مدى تعاطي أجهزة الدول القائمة في المنطقة معها، واستيعاب جزء من تطلعاتها. فـ"الزلازل" الكبرى التي أدت إليها حرب الخليج بكل ارتباطاتها، فرضت على تلك الأجهزة بدورها تطوير بنيتها وأساليب علاقتها بالمجتمع، والانفتاح أكثر فأكثر لملاقاة بعض التطلعات الإصلاحية العامة واستيعابها على نحو ما .

الهوامش

(١) فيصل مرهون، البحرين قضايا السلطة والمجتمع، دار الصفا، لندن ١٩٨٨، ص ٢١٢ .

(٢) الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، جهاد واستقامة، منشورات ج أ ت ب، رقم ٥، غير مؤرخ.

(٣) المرجع السابق. الثورة الرسالية، ناطقة باسم أ ت ب، العدد ٣٢، السنة الرابعة ١٩٨٥ .

(٤) الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، جهاد واستقامة، مرجع سابق. مسيرة الثورة الإسلامية في البحرين، منشورات ح أ ت ب رقم ٧، غير مؤرخ .

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) ج أ ت ب، كفاح شعب البحرين، منشورات ج أ ت ب، ط٢ ١٩٨٠، غير مؤرخ – ج أ ت ب، جهاد واستقامة، مرجع سابق – الثورة الرسالية، أعداد مختلفة .

(٨) منبر الجمعة، نشرة دورية، تصدر في البحرين منذ ١٩٩٢ .

(٩) صوت البحرين، نشرة شهرية، صدرت من لندن منذ يناير ١٩٨٣، أعداد مختلفة.

(١٠) راجع مختلف بيانات وأدبيات الحركة – صوت البحرين، نشرة شهرية ناطقة باسم حركة أحرار البحرين الإسلامية، لندن – عام التضحيات والأمل، يوميات الانتفاضة الدستورية في البحرين ١٢/١٩٩٤ – ١١/١٩٩٥ – عام الصمود، يوميات الانتفاضة الدستورية في البحرين ١٢/١٩٩٥ – ١١/١٩٩٦ – غسان الملا، رياح التغيير في البحرين، بداية ١٩٩٦، دار النشر ومكانها غير معروفان – الشيخ عبد الأمير الجمري، دعاة حق وسلام، حركة أحرار البحرين، يوليو ١٩٩٦ .

(١١) المرجع السابق.

(١٢) د. فؤاد خوري، القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٧٥ – ٢٧٦ .

(١٣) محمد عبد المجيد، التمييز الطائفي في السعودية، رابطة عموم الشيعة في السعودية ١٩٩٥، الفصل الثاني . حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية، مؤسسة البقيع، بيروت ١٩٩٣، ج٢، ص ٢١٤ – ٢١٩ . الكسي فاسيليف، تاريخ العربية السعودية، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦، ص ٣١٠ – ٣١٣ . أمين الريحاني، نجد وملحقاتها، دار الريحاني، ط٥، بيروت ١٩٨١، ص ٣٣١ – ٣٣٨ .

(١٤) الكسي فاسيليف، مرجع سابق، ص ٣٠٨ – ٣١٠ .

(١٥) حافظ وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ .

(١٦) جزيرة العرب، المرجع السابق . أيمن الياسين، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، دار الساقي، لندن ١٩٨٣، فصل / ٣ / .

(١٧) الدين والدولة، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(18) أنور عبد الله، العلماء والعرش، مرجع سابق، ص ١٣٣ - ١٣٥ .

(19) الدين والدولة، مرجع سابق، ص ٧٦ - ٨٩ . العلماء والعرش، مرجع سابق، القسم الرابع، ص ٢٨٥ - ٣٣٤ .

(20) محمد حسنين هيكل، سنوات الغليان، دار الشروق، ج٢، بيروت ١٩٨٨ .

(21) صوت الطليعة، عدد خاص عن أحداث الحرم والمنطقة الشرقية، العدد ٢٢، السنة السادسة، أيار ١٩٨٠، بغداد، ص ١١٥ - ١١٦ .

(22) صوت الطليعة، مرجع سابق . رفعت سيد أحمد، رسائل جهيمان العتيبي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ . رفعت سيد أحمد، دماء في الكعبة، ط٣، دار الصفا، لندن ١٩٨٧. الثورة الرسالية، الأعداد ٧٠ - ٧٨ لسنة ١٩٨٥/ ١٩٨٦، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، لندن .

(23) الجزيرة العربية، العدد الخامس، يونيو/ حزيران ١٩٩١، لندن .

(24) مذكرة النصيحة، طبعة مجهولة الناشر صادرة عن لندن ١٩٩١ .

(25) الجزيرة العربية، العدد ٢٩، يونيو/ حزيران ١٩٩٣، لندن .

(26) انتفاضة المنطقة الشرقية، إصدار منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م .

(27) عبد اللطيف العامر، الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، لندن، بدون تاريخ (يحتمل ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م) .

(28) المرجع السابق، ص ٥٠ .

(29) المرجع السابق، ص ١٠٢ .

(30) المرجع السابق، ص ١٠٢ - ١٠٦ .

(31) مجلة الحرمين، أعداد متفرقة، لبنان .

(32) روبرت جيران لاندن، عمان مسيراً ومصيراً، ترجمة محمد أمين عبد الله، ١٩٧٠، ص ٤٢ - ٤٣ .

(33) أمين سعيد، الخليج العربي في تاريخه السياسي ونهضته الحديثة، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ، ص ١٩ - ٢٠ .

(34) د. صلاح العقاد، التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، سبتمبر ١٩٦٥، ص ٢٠ .

(35) المصدر السابق، ص ٥٣ - ٥٤ .

(36) دراسات ٩ يونيو، الثورة العمانية ١٩٥٧-١٩٥٩، دار الطليعة ١٩٧٤، ص ١٤ . أحمد عبيدلي، الإمام عزان بن قيس، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٤ .

(37) المصدر السابق، ص ١٥٠ .

(38) لاندن، مصدر سابق، ص ٣٤٨ .

(39) لاندن، مصدر سابق، ص ٣٤٩ .

(40) المصدر السابق، ص ٣٥٠ .

(41) المصدر السابق، ص ٣٥١ .

(42) أمين سعيد، مصدر سابق، ص ٨١ . تجدر الإشارة إلى أن اتفاقية السيب قد تم التصديق عليها في ١٩٢٠/٩/٢٥ بعد أن قتل الإمام الخروصي في يوليو ١٩٢٠، وانتخب العمانيون الإمام محمد بن عبد الله الخليلي الذي كان ميالاً للصلح .

(43) لاندن، مصدر سابق، ص ٣٦١ .

(44) د. العقاد، مصدر سابق، ص ٢٨٠ .

(45) التيارات السياسية في الخليج، مرجع سابق، ص ٢٨٢ .

(٤٦) الشراع البيروتية، ١٩٨٤/٩/٣، مذكرات فتحي الديب (مسؤول الشؤون العربية في المخابرات المصرية في عهد عبد الناصر) .

(٤٧) جيمس موريس، سلطان في عمان، دار الكاتب العربي، بيروت ١٩٦٢، ص ٦٥ .

(٤٨) المصدر السابق، ص ١١٢ .

(٤٩) الثورة العمانية، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(٥٠) جيمس موريس، مصدر سابق، ص ٦٥ .

(٥١) المصدر السابق، ص ٩٦ .

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ .

(٥٣) فضيل عبيد، أضواء على القضية العمانية، مكتب إمامة عمان بدمشق، تموز ١٩٦٥، ص ١٨ .

(٥٤) فرد هاليداي، الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية، ترجمة حازم صاغية وسعيد محيو، دار ابن خلدون، ١٩٧٥، ص ٢٠٦ .

(٥٥) د. هاشم البهبهاني، سياسة الصين الخارجية في العالم العربي، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٤، بيروت، ص ١٤٠ .

(٥٦) الثورة العمانية، مصدر سابق، ص ٣٠ .

(٥٧) فضيل عبيد، عمان والخليج العربي، دمشق ١٩٦٨، دون دار نشر، ص ٤٤ – ٤٥ .

(٥٨) فرد هاليدي، الجزيرة بلا سلاطين (بالإنكليزية) ص ٢٨٤ ، رجعنا إلى النسخة الأصلية نظراً لسوء الترجمة وعدم دقة الكثير من تعبيراتها والأسماء والتواريخ.
Fred Halliday : Arabia with out soltan, penguin, London, ١٩٧٥, P ٢٨٤ .

(٥٩) أمين سعيد، مصدر سابق، ص ١٨١ .

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٨١ .

(٦١) المصدر السابق، ص ١٨١ .

(٦٢) المصدر السابق، ص ١٨٢ .

(٦٣) د. صلاح العقاد، معالم التغير في دول الخليج العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية ١٩٧٢، ص ١٠٣ .

(٦٤) محمد علي زرقا، قضية عمان، مكتب إمامة عمان، دمشق، ديسمبر ١٩٦١، ص ١٧ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ٣٤ .

(٦٦) د. العقاد، معالم التغير، مصدر سابق، ص ١٠١ .

(٦٧) تقرير اللجنة الخماسية للأمم المتحدة بعنوان "عمان في المحافل الدولية"، دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٦٦، ترجم ونشر تحت إشراف سليمان وابراهيم أبناء حمد الحارثي، ص ٣٠٨ – ٣٠٩ .

(٦٨) فضيل عبيد، عمان والخليج، مصدر سابق، ص ٧٢ .

(٦٩) فرد هاليدي، الصراع السياسي، مصدر سابق، ص ٢٠٧ .

(٧٠) عمان في المحافل الدولية، مصدر سابق، ص ١٠ .

(٧١) صحيفة الجمهورية القاهرية ١٩٦٤/٣/١٣ (صدر البيان بتاريخ ١٩٦٤/٣/١٢) ص ٤٤ ، محمد خير حضرية، عمان، سلسلة البحوث العربية، دمشق ١٩٦٤، ص ١٨٣ .

(٧٢) عمان في المحافل الدولية، ص ١٠ .

(٧٣) المصدر السابق، ص ١١ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١٢ .

(٧٥) د. هاشم البهبهاني، سياسة الصين الخارجية في العالم العربي، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٤، ص ١٤١ .

(٧٦) إبراهيم الحارثي، عمان الثورة في طريق الحرية، دار اليقظة العربية، ١٩٦٤/١/١، ص ٥٣ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(٧٨) المصدر السابق، ص ٥٨ - ٥٩ .

(٧٩) اللجنة الخماسية للأمم المتحدة، مصدر سابق .

(٨٠) عمان في المحافل الدولية، مصدر سابق، ص ١٤ - ١٥ .

(٨١) محمد خير حضرية، مصدر سابق، ص ١٨٢ .

(٨٢) فضيل عبيد، أضواء على القضية العمانية، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(٨٣) البهبهاني، مصدر سابق، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٨٤) الجبهة الشعبية لتحرير عمان، عمان الثورة، ١٩٨١/٩/٣٠ .

(٨٥) فرد هاليدي، الصراع السياسي، مصدر سابق، ص ٢١٩ .

(٨٦) خلدون النقيب، صراع القبيلة والدولة، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦، ص ٢١٥ .

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢١٥ .

(٨٨) المرجع السابق، ص ١٨٥ .

(٨٩) المرجع السابق، ص ١٨٦ .

(٩٠) المرجع السابق، الفصل ١٢ .

(٩١) المرجع السابق، الفصل ١٢ .

الباب الرابع

الأحزاب والحركات السياسية في المغرب العربي

الفصل الأول

حركات الإسلام السياسي في ليبيا – معالم وآراء

لم تحظَ حركات الإسلام السياسي في ليبيا بدرسٍ جاد في الدراسات العربية والغربية، وتعاني جميع الدراسات التي تصدت لحركات الإسلام السياسي في المغرب العربي الكبير من هذا النقص الذي يصل إلى حد الغياب، وإذا كان من الصعب تقديم إجابة وافية عن أسباب هذا الغياب، فإنه يمكننا تعيين بعض الأسباب الأساسية، والتي تتلخص في نظرنا بـ:

١- إن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سادت في ليبيا بعد حركة الفاتح من سبتمبر عام ١٩٦٩، جعلت الاهتمام البحثي ينصب على حركة السلطة، ولا سيما وأن الجهاز الإيديولوجي والسياسي لهذه السلطة، قد استفاد من الوفرة النفطية، فنظم واحتضن في سياق تبني سلطة الفاتح للخطاب القومي العربي ولعديد من المبادرات الوحدوية؛ وتوطيده للعلاقات مع القوى القومية العربية، شخصيات وأحزاباً وحركات، فعاليات إعلامية وإيديولوجية وسياسية، وجهت الاهتمام الإعلامي العربي والغربي نحو قضايا دون غيرها. و لم يكن ذلك بالضرورة وفق خطة محكمة من جهاز السلطة بقدر ما كان في كثير من الأحيان مبادرة طوعية لبعض نخب هذا الجهاز، لاستثمار الريع النفطي، في التسويق الإيديولوجي والسياسي ما

فوق القطري أو الليبي للسلطة، وتوجيه ذلك نحو إعطـــاء وظـائف إيديولوجيـة وسياسية لتلك النخب في منظومة السلطة الليبية .

٢- عمّق التغيير السياسي الذي حدث مع حركة الفاتح تراجع العمل السياسي الحـزبي أو المنظم عموماً، والعمل السياسي الإسلامي خصوصاً، مما أدى بهـذه القـوى إلى الانكماش والانزواء، وتعويض عملية تهميشها باتباع أساليب انقلابية واعتراضيـة كشكل وحيد لمعارضة النظام . ومن هنا لم تتكـون حركيـة سياسـية وثقافيـة وإيديولوجية متنوعة، في ظل تماهي الجميع في شكل واحد .

٣- ولدت سلطة الفاتح في سياق انتشار الناصرية التي خاضت معركة صعبة وقاسية مـع حركة الإخوان المسلمين، سبق لها أن طالت العديد من الرموز الليبية لهذه الحركـة . وأدى ذلك إلى صعوبة معاودة فعلها، وتحجيم إمكانياتها، أكثر فأكثر، مع إحكـام السلطة لقبضتها واختراقها للمجتمع ومأسسته في إطار أجهزتها .

٤- قامت سلطة الفاتح على أنقاض الحكم الملكي السنوسي الذي كان يستمد شـرعيته الإيديولوجية والسياسية من السنوسية التي تعتبر حركة إحيائية أو إصلاحية إسـلامية عريقة وقوية. وقد ازدوج في السنوسية العمل الديني مع العمل الجهادي والسياسي . بحكم ولادة سلطة الفاتح في مناخ الصراع الداخلي مع السنوسية والمناخ الصراعـي الناصري والقومي واليساري العام مع الإخوان المسلمين، فإن هذه السلطة قـامت بمواجهة مبكرة لمظاهر السنوسية وتعابيرها بهدف تفادي احتمال عودتها واضطلاعها بالسلطة السياسية . وقد حسمت هذه المواجهة بشكلٍ سريع لصالح السلطة وخطاها واستراتيجيتها الجديدة .

كانت السلطة الملكية السنوسية (١٩٥١-١٩٦٩) التي لم تستطع الانفكاك عن التبعيـة إلى بريطانيا وأمريكا، تعيش على ما تقدم بريطانيا وأمريكا مقابل اسـتمرار القواعـد العسكرية. إذ كما يقول الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي، « بقيت المملكة الليبيـة، وحتى تسويق النفط ١٩٦١، معتمدة بشكل كبير على الإيجارات التي كـانت تدفعـها

بريطانيا والولايات المتحدة مقابل قواعدها العسكرية»[1]. وجـــدت بواكـير العمــل الإسلامي السياسي نفسها في وضع صعب بل في مأزق . فهل تدافع عن التراث الملكـي السنوسي الشائخ، أم تنطلق من خلفية مغايرة لها، لا سيما وأن دفاعها عن ذلك الـتراث كان مترافقاً مع الاحتمال الدائم إلى أن تسحب القيادات السنوسـية منـها شـعاراتها الدفاعية المرفوعة . إضافةً إلى ما حققته سلطة الفاتح من رفاهية نسبية لليبيين بفضل الريع النفطي، والذي زود السلطة بقاعدة اجتماعية كانت حتى وقتٍ قريـب مـن قواعـد الإيديولوجيا السنوسية . لقد ولد في إطار السلطة الراديكالية الجديدة طبقات وشـرائح اجتماعية جديدة، كان من أهمها الفئات الوسطى، التي عزز توسع جهاز الدولة وانتشاره في المجتمع من نموها وتضخمها، واستهلاك هذه الفئات الجديدة لخطاب السلطة القومـي الشعبوي، الذي يمثل عموماً وفي معظم الأقطار العربية أحد أهـم خطابـات الفئـات الوسطى .

نعتقد أن هذه الأسباب والعوامل هي التي ساهمت في تأخر ولادة "الإسلام السياسـي" الليبي، هذا مع إقرارنا بأن هذه الظاهرة كانت كامنة في بعـض حركـات المعارضـة واستوجب بعض الوقت لتمايزها واستقلالها التنظيمي .

ولما تقدم، نعتبر أن تقديم دراسة تعريفية وتحليلية للحركات الإسلامية في ليبيـا، مغامرة لا مندوحة من ولوجها، لعلّنا نزيح بعض الغبار عنها. وستحاول دراستنا هـذه البحث عن المبررات التي استندت إليها الحركات الإسلامية نفسها للظهور، وعن أهـم أهدافها وخصائصها وفصائلها، والبحث عـن المؤثـرات القبليـة في أدائـها الآني والمستقبلي .

العمل السياسي في ليبيا

إن البحث في الحركات الإسلامية يحيلنا أولاً إلى النظر في تجربة "الحياة الحزبية" في

ليبيا وذلك في المراحل الثلاث الأساسية : مرحلة الاستعمار، والمرحلة الملكية، ومرحلة ثورة الفاتح من سبتمبر .

١- مرحلة الاستعمار :

لا شك أن التجربة الحزبية في ليبيا مرت بأزمة حادة منذ نشأتها، بالمقارنة مع بقية الأقطار العربية، إذ لم تكن في المستوى المماثل التي كانت عليه التجارب الحزبية العربية الأخرى. وتشير الدراسات المتخصصة في هذا المجال بأن النشاط السياسي في ليبيا، بدأ منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بنشأة جمعية سرية تتكون من ليبيين ومصريين اتخذت مقهى "مصطفى آغا الأرضروملي" مقراً لها[٢].

وفي عام ١٩٢٨ قامت الجاليات الطرابلسية والبرقاوية المقيمة بالشام بتكوين "جمعية الدفاع الطرابلسي – البرقاوي بالشام" ووضعت لنفسها ميثاقاً عام ١٩٢٩[٣]. أما في الداخل فكان نادي عمر المختار الذي أسس عام ١٩٤٠[٤]، وهو أول نادٍ سياسي بعد نادي طرابلس .. وقد باركه الأمير محمد إدريس السنوسي عام ١٩٤٤[٥].

وعلى الرغم أن هذا النادي تكوّن في مصر، إلا أنه انتقل إلى الفعل في الداخل وانحصرت أنشطته بولاية برقة ثم تأسست جمعية عمر المختار عام ١٩٤١ والتي أصدرت صحيفة "برقة الرياضية" عام ١٩٤٣ ثم "الوطن" عام ١٩٤٧ وكانت هذه الأخيرة « سجلاً لكثير من نشاط الجمعية السياسي والثقافي والرياضي ... ويعتبر مقالها الافتتاحي وثيقة سياسية تعبر عن الرأي الرسمي لجمعية عمر المختار »[٦].

هذا وقد نشأ في طرابلس عام ١٩٤٦ كل من "الكتلة الوطنية الحرة" التي كانت غالبية أعضاؤها من أعيان طرابلس ومثقفيها، و"الجبهة الوطنية المتحدة" وكان أعضاؤها ينتمون إلى أسر معروفة وهم أثرياء وتجار ورؤساء دينيون[٧]. ونشأ في العام نفسه حزب الاتحاد المصري الطرابلسي وكان يرى وجوب الاتحاد مع مصر . وفي عام ١٩٤٧ أنشئ حزب العمال وذلك بتدخل بريطانيا، إلا أنه كان هامشياً ومعزولاً . وفي عام ١٩٤٨

أنشئ حزب الأحرار والذي أيد إمارة محمد إدريس السنوسي على ليبيا بكاملها[٨].

٢- المرحلة الملكية :

على رغم التوزع الجهوي للأحزاب بين أهل برقة وطرابلس إضافة للاختلاف فيما يتعلق بالإمارة السنوسية، كان للأحزاب القائمة، فاعلية في التأثير في المواقف الخارجية والعمل من أجل تحقيق الاستقلال الوطني . وبما أن للحركة السنوسية وجود سياسي قوي في المرحلة السابقة وساهمت في نشأة وتدعيم أحزاب عديدة على قاعدة القبول بالإمارة السنوسية، إلا أن موقفها من الأحزاب عند تسلمها لمقاليد السلطة (١٩٥١-١٩٦٩) لم يكن في مستوى الاعتراف المؤسسي بها، ويرجع الدكتور الهرماسي ذلك لطبيعة الاقتصاد الذي كان متبعاً والذي كان يعتمد على "المداخيل التأجيرية" إذ تتميز شعوب (هذه البلدان) بميل ضعيف نحو الدولة[٩]، هذا إضافة إلى رواسب أو ميراث الاستعمار الذي عانت منه البلاد . فاستقلال ليبيا رعته الأمم المتحدة . ومفهوم الدولة لم يكن معروفاً لدى سكان المقاطعات الثلاث التي تشكلت منها الدولة (برقة وطرابلس وفزان) والتي لم تتوحد فعلياً إلا في عام ١٩٦٣ عندما ألغي النظام الفيدرالي لدواع اقتصادية[١٠].

ولهذه المؤثرات لم يكن للملك إدريس ميل "نحو إنشاء مجتمع سياسي وبناء دولة المؤسسات"[١١]، فحل في تموز ١٩٥١ جمعية عمر المختار وذلك إثر أحداث بنغازي في ١٩٥١/٧/٨، ورفض نتائج انتخابات ١٩٥٤ .. ولم يشهد العمل السياسي في هذه المرحلة تطوراً ملحوظاً بل تراجع عما هو عليه في الحقبة الاستعمارية .

٣- مرحلة ثورة الفاتح من سبتمبر :

يقول د. الهرماسي: « إن أهم السمات التي تشكلت مع النظام الليبي هي رفض السلطة المركزية ومؤسسات الدولة واستبدالها بالممارسة المباشرة »[١٢]. ويمكن تقسيم هذه المرحلة إلى مراحل أربع، تحمل كل واحدة منها، العنوان أو الجهاز أو التنظيم

السياسي المهيمن فيها :

أ- الاتحاد العربي الاشتراكي | ب- اللجان الشعبية عام ١٩٧٣
جـ- المؤتمرات الشعبية عام ١٩٧٦ | د- اللجان الثورية عام ١٩٧٨

وكل هذه المراحل التي هيمن فيها الجهاز المذكور، والذي رشح لمسؤولية التنزيل العملي لأطروحات النظرية العالمية الثالثة، كانت المقولات السياسية فيها واحدة، خاصة فيما يتعلق بالعمل السياسي والموقف من الظاهرة الحزبية .

أ- الكتاب الأخضر والحزبية :

حاولت النظرية العالمية الثالثة إحداث انقلاب في الفكر السياسي الليبي والعربي عموماً، إذ استهدف "الحزبية" و"التمثيل النيابي" كظواهر تعبير سياسي مؤسساتي . فمقولة "لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل"[١٣]، والحزب هو "أداة الحكم الدكتاتورية الحديثة"[١٤] أمثلة تؤكد على الموقف الشعبوي السلبي والمتشدد من ظاهرة الحزبية . الأمر الذي سبب انكماشاً في العمل السياسي داخل ليبيا، بل مثّل في اعتقادنا عاملاً أساسياً لدفع قوى المعارضة لزاوية العمل المسلّح كطريق أوحد في التعاطي مع السلطة القائمة .

لذلك يجب التنبه عند دراسة أحزاب المعارضة الليبية سواء كانت علمانية أو إسلامية إلى أهمية هذا العامل في نشأتها ومواقفها ومناهج عملها . وقد وجدت الحركة الإسلامية كبقية حركات المعارضة الليبية في هذا الموقف الفكري والسياسي مرتكزاً إضافياً لتأكيد التوجه العسكري وعقدنة الصراع (أي نقله إلى مستوىً عقائدي) . وفي المقابل استخدمت مقولات "الكتاب الأخضر" من طرف بعض أجهزة النظام، كأداة إمعان في سد أبواب المعارضة السلمية خاصة مع تبني مصادرة أن "الأحزاب يمكن شراؤها أو ارتشاؤها من الداخل أو الخارج"[١٥]. حتى أصبح كل معارض هو عميل للخارج، في الخطاب الإيديولوجي للسلطة .

ب- النظرية العالمية الثالثة وتأويل الإسلام :

وجدت الحركات الإسلامية في نص "الكتاب الأخضر" وتصريحات وأعمال العقيد معمر القذافي دافعاً -في اعتقادها- للبروز والقيام "بدور ما" وذلك اعتقاداً منها بأن هذه التأويلات تمس بأصول الإسلام، الأمر الذي يدفع للذود عنه . ومما ارتكزت عليه الحركات الإسلامية في موقفها المتشدد من النظام الليبي هو ادعاؤها بأن القذافي قد طعن في « صحة الحديث النبوي والسنة، وغيّر التاريخ الهجري، وأعلن بأن كتاب الله الكريم لا يعالج إلا أمور الحلال والحرام والزواج والطلاق والجنة والنار»[١٦].

وفي المقابل اعتُبر "الكتاب الأخضر" المرجع الوحيد المشتمل على حلول كل مشاكل البشرية! خاصة وأن القذافي يقول عنه : « هذه النظرية ستجعل لنا ديناً، لأن الناس في هذا العصر محتاجة إلى دين، محتاجة إلى كتاب يوحدها »[١٧]. ويقول أيضاً : « أقدم لكم كتابي الأخضر، الذي يشبه بشارة عيسى وألواح موسى »[١٨].
فهذه الأقوال -في نظر الإسلاميين- تمنح "الكتاب الأخضر" قدسية تعلو على قدسية القرآن! وذلك لوحده كاف للتشكيك في الشرعية الدينية للنظام، وتمنحهم في المقابل مشروعية لمصادمته، معتبرين ذلك، مهمة شرعية لا مناص من القيام بها مهما كانت التكاليف .

جـ- موقف القذافي من الحركات الإسلامية :

شهد موقف القذافي من الحركات الإسلامية تموجات عديدة، أملته عليه الظروف المحلية والحسابات الخاصة. فتارة يصفهم "بالكلاب الضالة" وتارة يعتبرهم مقاومين أو ضحايا للأوضاع القائمة . ولكن ما هو ثابت في موقفه، هو أن تعاطيه مع الحركات الإسلامية الليبية سلبي وثابت منذ تسلمه السلطة . أما فيما يتعلق بموقفه من الحركات الإسلامية غير الليبية فهو يتراوح بين التفاعل واللامبالاة والنقد . فهو قد أنشأ "القيادة الإسلامية الشعبية العالمية" وتجمع حوله عدد من قادة الحركات الإسلامية، وأشار في عام

١٩٩٣ إلى صداقته مع زعيمي الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر الشيخين عباس مـدني وعلي بلحاج، حتى أن الإنقاذ طلبت منه في أوائل عام ١٩٩٧ القيام بوساطة بينها وبـين الحكومة الجزائرية . كما كانت له أيضاً مواقف إيجابية من حركة الجـهاد الإسـلامي الفلسطينية ممثلة بصداقة حميمة مع الشهيد فتحي الشقاقي، إضافة إلى مواقف إيجابية مـن حركة النهضة التونسية وحزب الله اللبناني ... و"أمة الإسلام" الأمريكية، إذ قام زعيمها لويس فرقان بزيارتين إلى ليبيا، الأولى في سبتمبر ١٩٩٦ والثانية في ١٩٩٧/١/٥، وقـد حصل على جائزة القذافي لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٦.

ولكن هذا الموقف الإيجابي والمتفاعل، يداخله بعض الغموض وأحياناً التراجع عنه، ففـي مقابلة نشرتها صحيفة "كوريري ديلاسيرا" يوم ١٩٩٦/١٢/١٢ قدم تفسيراً لما يسـمى ظاهرة الإرهاب الإسلامي قائلاً بأن « ... الشبان (الإسلاميون) يعتبرون أن الأنظمـة العربية لم تفعل سوى تكديس الفشل تلو الآخر والاستسلام للغرب، لذلك ثمة تخـوف من فقد الهوية والثقافة، الأمر الذي أدى إلى ردود الفعل العنيفة التي نشـهدها اليـوم، وأرجع التعصب الإسلامي من ناحية أخرى إلى استمرار التدخلات الأجنبية في شـؤون بعض الدول »[١٩].

وبعد هذا التفسير الذي يحاول أن يكون موضوعياً نوعاً ما، نجده يتجه عكـس ذلك فهو يقول بأن عمليات المتطرفين الإسلاميين التي نشهدها اليوم هي الجنون المطبـق داعياً إلى الزج بهم في السجون والملاجئ ...[٢٠]. فجميع هذه المواقـف مـن العمـل السياسي الحزبي، والحركات الإسلامية، وتأويلاته الدينية اعتبرت مـبررات للتشـكل التنظيمي من طرف بجموعات إسلامية كانت كامنة أو منضوية في مجموعات أخـرى، وتأسس على ذلك الموقف من السلطة القائمة وطرق مواجهتها . وتعدد هذا التشكل، إذ شهد عامي ١٩٩٥ و ١٩٩٦ إعلان ثلاث جماعات إسلامية عن نفسها إضافة لما كـان قائماً سابقاً، مثل "الإخوان المسلمون".

الفصائل الإسلامية

إن المجتمع الليبي تقليدي ومحافظ دينياً، لذلك لا تجد حداً كبيراً للأفكار المناقضة للقيم والتقاليد الدينية، فحتى أحزاب المعارضة القائمة، والتي تحاول أن تبرز على نقيض الحركات الإسلامية حاملة لمشروع سياسي بديل عن الوضع القائم . لم تصادم الحس الشعبي في موروثه الديني، بل أكدت مراراً على احترامها لمقومات الهوية العربية الإسلامية . ووظفت تأويلات القذافي لبعض القضايا الدينية في صراعها السياسي والثقافي معه، للتدليل على كونها الأكثر انسجاماً مع القيم العربية الإسلامية التي تنظم سلوك المجتمع . ولهذا الاعتبار عدّت بعض حركات المعارضة سابقاً تعبيرات سياسية إسلامية، وذلك مثل "الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا" و"الحركة الليبية للتغيير والإصلاح"[٢١]. ولكن بعد تطور الأحداث، وإعلان بعض الجماعات الإسلامية عن نفسها، بدأ التفريق بين الحركات الإسلامية وبقية حركات المعارضة، حتى تلك التي تحمل خلفية إسلامية معينة . لذلك سوف يقتصر بحثنا على الحركات الإسلامية التي تحمل رؤية شمولية للإسلام، والمدعية أنها تحمل بديلاً عن النظام القائم والذي هو دولة الخلافة أو دولة الإسلام ...أما بقية حركات وأحزاب المعارضة فهي لا تدخل في هذا التصنيف، وهذا أيضاً لا يدعو بحال لإخراجها من الدائرة الإسلامية أو يدفع لاتخاذ موقف عقائدي تجاهها كما تفعل الحركات الإسلامية، وإنما التصنيف الذي اعتمدناه ذو اعتبار منهجي فقط ولا يعنينا هنا التصنيف الإيديولوجي أو العقدي .

١- حركة الإخوان المسلمون :

منذ نشأة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ بالإسماعيلية على يد حسن البنا، والحركة تعمل لأن يكون لها امتداد واسع يطال أغلب الساحة العربية . وبفعل الظروف

الموضوعية التي رافقت نشأتها وللقدرة الفائقة التي كان يتصف بها مؤسسها البنا، استطاعت الحركة النفوذ إلى العديد من الأقطار العربية، حتى أنه لا نعثر على حركة إسلامية لها امتداد خارج قطرها كما هو لدى "الإخوان". وبفعل الجوار الجغرافي مع مصر ولاتخاذ الليبيين مصر كقاعدة متقدمة للعمل السياسي المنظّم، بل وأحياناً كثيرة المشاركة الثنائية بين المصريين والليبيين في تأسيس أحزاب ونوادٍ سياسية تخدم القضية الليبية في مختلف مراحل التاريخ الحديث لليبيا، وجدت حركة الإخوان في هذه الظروف، وفي البنية الاجتماعية الليبية مناخاً مهيئاً لفعلها داخل ليبيا . وهكذا انخرط العديد في صفوف "الإخوان المسلمين" حاملين مبادئها وأهدافها محاولين تنفيذ ذلك في إطارٍ جامعٍ موجهه المركز (مصر) . وقد انخرط بعضهم أيضاً في معارك الإخوان مع جمال عبد الناصر، وأدخل بعضهم السجون المصرية، كما هو حال عبد الله بوسن الذي سجن عام ١٩٦٥ وأطلق سراحه في بداية مرحلة السادات عام ١٩٧١، وعندها وجد نفسه مضطر إلى مغادرة مصر وليبيا معاً حيث اتجه إلى منفاه في لندن، وهو باقٍ فيها حتى كتابة هذه السطور .

ونظراً لصعوبة العمل السياسي المعلن في ليبيا . دخل الإخوان في معارك سياسية ضد النظام القائم وانخرطوا مع بقية التنظيمات الليبية في أعمال تستهدف إسقاط النظام وإن كان ذلك ليس تحت غطاء "الإخوان"، وقد سجن جراء ذلك منهم الكثير، حتى أن بعضهم لا زال يقبع في السجون الليبية منذ عام ١٩٤٨ وإن عدد المسجونين منهم حالياً- وفق تصريحات الشيخ بوسن يتراوح بين (١٠ و ١٥ سجيناً) .

وفيما يتعلق بأهداف ومقولات الحركة، يمكن إحالة القارئ إلى تغطية الموسوعة لحركة الإخوان الأم (أي في مصر)، ولكن من الضروري التعرض لبعض القضايا ذات المنحى الوطني. فبعد تجارب مريرة وتقييمات متعددة يحصر الإخوان الليبيون دورهم في المعارضة في دور «تعليم الشعب وتنبيهه للمفاهيم الإسلامية الصحيحة»[٢٢] لأن تفشي ظاهرة الاستبداد -في اعتقادهم- تعود إلى تخلف الشعوب وعدم فهمها للعقيدة

والدين[٢٣]، والبداية الصحيحة في رأيهم تقوم على تحقيق الفهم الصحيح للعقيدة والدين ومتطلبات ذلك عملياً . لذلك فتركيزهم المرحلي ينصب على مسألة "التعليم والتربية".

أما فيما يتعلق بموقفهم من استخدام القوة ضد النظام القائم، فبعد تقييمات خاصة وعامة يرون أنه ليس لهذا الأسلوب أي نتيجة فعلية وإيجابية، وعادة يستحضرون تجارب إخوان سورية وتجربة الإسلاميين في الجزائر حالياً . فالتغيير عندهم يتقوّم على قاعدتي التوعية والتعليم. وفيما يتعلق بموقفهم من الحصار الغاشم التي تتعرض له ليبيا منذ عام ١٩٩٢ يقول الشيخ بوسن: « نحن ضد هذه المواقف التي تتخذها أمريكا والدول الغربية في ليبيا »[٢٤].

أما عن السلطة ومطالبهم فهم يدعونها لتحقيق الحرية وإنجاز دستور وقانون وضمان لأمن الليبيين كشروط أولية لفتح حوار معها . وذكر الشيخ بوسن بأن الوزير محمد المنقوش التقى به عام ١٩٩٤ وطلب منه العودة إلى ليبيا وفتح حوار مع النظام، فرفض ذلك مؤكداً على الشروط الآنفة الذكر[٢٥].

وفيما يتعلق بالحالة الراهنة لحركة الإخوان المسلمين في ليبيا، فهي ذات حضور ضعيف وقد تهاوى تنظيمها "منذ السنوات الأولى لقيام الثورة الليبية. وبعد ذلك اختلفت الاجتهادات، فبعضهم تصالح مع النظام الجديد عسى أن يحقق بعض قناعاته من داخل الأجهزة الحاكمة والفاعلة، وبعضهم فضل الانسحاب من الحلبة عندما احتدت المواجهة أو طالت، وبعضهم الآخر اختار المقاومة السلمية أو المسلحة، وتعاون مع كل خصوم العقيد معمر القذافي، كما حافظ بعضهم على هويته الإيديولوجية، وتبنى العمل الجبهوي كصيغة تعبوية ومرحلية[٢٦].

ونظراً لتصاعد المد الجهادي من جديد فقد التف بعض الشباب حول الحركات الإسلامية الجهادية الأمر الذي سبب انحساراً وانكماشاً للإخوان، ويقتصر نشاطهم في هذه المرحلة على بعض الفعاليات الدعوية والتربوية في الخارج أساساً .

٢- الجماعة الإسلامية المقاتلة :

بعد تهاوي تنظيم الإخوان المسلمين في السنوات الأولى من الثورة الليبية، انكمش الصف الإسلامي وتوزعت قواه. وبعد تجارب عديدة وبروز ظاهرة "الإسلام السياسي" في دول الجوار وبداية هيمنة التيار الجهادي فيه، برزت في ليبيا دعوات لاتباع هذا النهج وذلك منذ الثمانينات، ولكن لم تبرز على الساحة آنذاك حركة أو جماعة إسلامية علنية، وتأجل الظهور إلى منتصف عام ١٩٩٥ عندما.أعلنت "الجماعة الإسلامية المقاتلة" عن انطلاقة عملها المسلّح المستقل، وسعت لتدوين ذلك في بيانات إعلامية تصدر من حين لآخر على صفحات الصحف العربية الدولية .

تمثل فكرة "الجهاد" كأمر شرعي إلهي في عقل "الجماعة الإسلامية المقاتلة" الفكرة المركزية، وهي في اعتقادهم فارقة رئيسية بين المجاهد وغيره[٢٧]، وأن الاستجابة لهذا النداء في رأيهم منفصل كلياً عن النتائج المترتبة عن التنزيل العملي للفكرة، لأن أي تعرض للسوء أثناء ذلك يعد ابتلاء من الله وتمحيصاً لهم، ولا يدعوهم بأي حال إلى التفكير في التراجع عن الفكرة. وتجد دعوة "الجهاد" مشروعية في فكر الجماعة من خلال تبنّي مقولة "الصراع العقائدي" بين الحق والباطل . وأطراف الصراع في العمل الجهادي في نظر الجماعة هم : "نظام كافر ظالم" -طائفة مجاهدة تعمل على تغييره بالقوة- شعب مسلم يعاني من جراء هذا النظام ويجب أن يكون عنده أمل في هذه الطائفة المجاهدة[٢٨]. فالنظام في رأي الجماعة "نظام مرتد"[٢٩]، يجب مقاتلته والعمل على إسقاطه بكل الوسائل المشروعة، وذلك عن طريق "إقامة البديل الإسلامي مكانه"[٣٠].

أما عن تفاصيل البديل فتعتبر الجماعة نفسها ليست معنية بتحديدها آنياً، لأنها لا ترى في اعتقادها جدوى من ذلك، وتعتمد في اعتقادها هذا على منهج السلف الذين « إذا سئلوا عن شيء لم يحدث أن يقولوا: دعها حتى تقع »، ويستشهدون بكتابات سيد قطب في ذلك، فهو عندما تحدّث عن هذه الإشكاليات قال: « هل المجتمع الإسلامي هو

الذي ينشئ الفقه أم أن الفقه هو الذي ينشئ المجتمع الإسلامي »[٣١]. واعتبر أن إعـــداد برنامج قبل وجود الأرض الصالحة لتطبيقه هو مثل استنبات البذور في الهـــواء . وعـــن تحديد أهدافهم فهم يقسمونها إلى نوعين:

١- أهداف آخروية تطلب نيل مرضاة الله والنجاة من عقابه.

٢- أهداف دنيوية تسعى لإسقاط النظام وإقامة البديل الإسلامي مكانه.

مؤسسين هذه الأهداف على النهج السلفي المحض . ويبرز ذلك خاصة عندما تنظـــر إلى مواقفهم من القضايا والأحداث المستجدة . فموقفهم مثلاً من المسألة الديمقراطية يتجـــه نحو الرفض، لأن هذا المفهوم في نظرهم مستورد من الغرب و"الحكم في الإســــلام لله، والله تعالى يقول : ﴿ إن الحكم لله ﴾ ويقول تعالى : ﴿ أفغير الله ابتغى حكما ﴾ وكتـــب أحوال الفقه كلها متفقة على أن الحاكم هو الله . والديمقراطية تعتبر أن الحكــــم هـــو للشعب ويكون ذلك عن طريق البرلمان في الديمقراطية غير المباشرة، فما أقره البرلمان فـهو النافذ ولو فيه تحريم الحلال أو تحليل الحرام . وما رده البرلمان فهو المرفوض ولو كـان الله قد أمر به في كتابه أو في سنة رسوله[٣٢].

وتأسيساً على ما تقدم، تحدد الجماعة موقفها من مخالفيها في الرأي، يقول أحـــد قادتها: «إذا لم تكن .. القوى السياسية تؤمن بالإسلام منهجاً للحياة ونظامـــاً للحكـــم وتعمل على إعادته إلى مكان القرار فوجودها وعدمها عندنا سواء»[٣٣]. أمـــا موقـــف الجماعة من ظاهرة تعدد العمل المسلح الإسلامي فهي تدعو « إلى جمع الكلمـــة علـــى منهج صحيح وكلمة سواء والانضمام إلى الجماعة التي بدأت العمل المســـلح ومـــنّ الله عليها بفضيلة المبادرة »[٣٤].

فالمبادرة في العمل –في اعتقادها– يمنحها حق الريادة والقيادة داخــــل القطـــاع الإسلامي، وكما كان الرفض واضحاً تجاه مغايريها ثقافياً وسياسياً فهي تتخذه أيضاً تجاه الأطراف الإسلامية، حتى أنها تدعي بعدم وجود حقيقي وميداني لما يسمى بـــ"حركـــة

الشهداء الإسلامية" و"أنصار الله" وأن لبساً إعلامياً وقع بشأنهما .

وفي خطوة جريئة داخل التيار الجهادي الإسلامي، أعلنت الجماعة في بيانها رقم (٦) عن وقف مناصرتها وتأييدها للجماعة الإسلامية المسلحة بالجزائر، وذلك في اعتقادها، للتحول الذي حصل في عمل الجماعة الجزائرية بعد مقتل الشيخ أبي عبد الله أحمد وتولي جمال الزيتوني لإمارتها، "حتى صار العمل المسلح يسير على غير ضوابط شرعية ولا مراعاة لمقاصد الشريعة ومآلات الأمور"[٣٥]. أما عن أبرز قادة هذه الجماعة، فأميرها يدعى عبد الله الصادق وناطقها الرسمي هو أبو بكر الشريف والذي هو من مواليد مدينة طرابلس عام ١٩٦٥، وتصدر الجماعة نشرة شهرية تسمى "الفجر".

٣- حركة الشهداء الإسلامية :

يروي المتحدث الرسمي باسم الجماعة الإسلامية المقاتلة أبو بكر الشريف، عن مقربين من محمد الحامي الذي تدعي "حركة الشهداء الإسلامية" بأنه أميرها، بأن مقربين « من الحامي والذين تمكنوا من الخروج من ليبيا التقوا أعضاء الجماعة الإسلامية المقاتلة وأكدوا أن لا علاقة لهم بما يسمى بـ"حركة الشهداء"، وقالوا إن مجموعة منهم -أربعة أو خمسة- كانوا تحت إمرة الأخ وحيد (سعد الفرجاني) وبعد مقتله انقطعت قنوات الاتصال بالجماعة فعملوا مع الأخ الحامي، وما إن تمكنوا من الاتصال مرة أخرى بالجماعة حتى عادوا إليها والحمد لله »[٣٦]. فعلى الرغم من أن هذا الشاهد يشكك في وجود "حركة الشهداء الإسلامية"، إلا أنه لم يبين تحت أي إطار كان يعمل الحامي. إضافة إلى هيمنة تصريحات الناطق الرسمي لحركة الشهداء عبد الله أحمد على ساحة الإعلام، وتكاد تكون أبرز العمليات العسكرية التي شهدتها ليبيا في شهري تموز وآب عام ١٩٩٦ هي من صنع هذه الحركة أو على الأقل هذا ما أشارت إليه تصريحات عبد الله أحمد الناطق الرسمي للحركة، وذلك دون اعتراض علني من أحد . وتشير الأحداث إلى أن أكبر عملية نفذتها المعارضة الإسلامية منذ أحداث يونيو ١٩٩٥ كانت تلك التي

تبنتها "حركة الشهداء" والتي أطلقت عليها اسم الشهيد "عمر المختار"، والتي نفذها بعض عناصرها في فجر يوم ١٩ تموز ١٩٩٦ قرب بلدة الغريب في منطقة الجبل الأخضر . وذكر عبد الله أحمد (٢٢ اسماً) من الجنود الـ(٢٩) الذين قتلوا في العملية إضافة إلى مقتل (٤ عناصر) من الحركة بينهم كمال عبد الله جبر(٣٧). وفي شهر تموز ١٩٩٦ مقتل أمير الحركة محمد الحامي، وذلك في منطقة الصابري في بنغازي بعد اشتباك مسلح قتل فيه أيضاً ضابط ليبي يدعى علي الشيبة، وتردد أن الأمن الليبي وضع جثة الحامي في سيارة وجال فيها في أنحاء المنطقة(٣٨).

أما عن مواقف الحركة فعلى الرغم من ندرة النصوص المبينة لذلك إلا أنه من خلال البيانات العسكرية والتصريحات الإعلامية لناطقها الرسمي يمكن إجلاء بعض الغموض . فالموقف من السلطة القائمة لا يختلف عما هو لدى "الجماعة الإسلامية المقاتلة"، فهي «تؤكد إصرارها على نصرة دين الله بالجهاد المسلح الذي نعتبره الوسيلة الشرعية لإقامة دولة الإسلام»(٣٩). ومقولات الصراع العقائدي واتخاذ العمل المسلّح كطريق أوحد لمعارضة السلطة إضافة إلى هدف إسقاطها وإقامة دولة الإسلام، هي نفس المقولات التي نجدها عند "الجماعة الإسلامية المقاتلة" . هذا، وتؤكد الحركة على ضرورة أن يقدم المسلمون "النصرة" إليهم، وذلك استناداً للمقولات الشرعية التي توجب هذا التفاعل بين المسلمين، وعلى اعتبار أنهم يخوضون معركة جهاد شرعية نيابة عن الأمة .

أما عن انطلاقة عملهم المسلح، فهم يعتبرون أنفسهم امتداداً للحركات الجهادية التي اندلعت عام ١٩٨٩، ولكن المتغيرات في الساحة فرضت عليهم "الخروج" المستقل عام ١٩٩٥. ومما يلاحظ هو تركيز "الجماعة" و"الحركة" عملهما بالأساس في المناطق الشرقية من ليبيا، وفي محاولة من "الحركة" لتخفيف الضغط عن تلك المناطق، حاولوا توسيع عملياتهم وبدؤوا بالقيام بعمليات في أحواز طرابلس، إلا أنه من الواضح أن فاعليتهم في هذه المناطق ضعيفة، إذ أنه منذ الإعلان عن العملية التي قاموا بها في شهر

آب ١٩٩٦، والتي استهدفت -حسب تصريحات الناطق الرسمي- المقدم محمد بوشويشة القذافي، وذلك داخل بيت "راهبة ثورية" تدعى فتحية الزوارية والتي قتلت هي أيضاً في العملية، وذلك في إحدى عمارات حي الأكواخ سابقاً الواقع على طريق مطار طرابلس[٤٠]. ومنذ هذه العملية لم تعلن الحركة عن أي عمل لها بغض النظر عن طبيعته.

٤- جماعة أنصار الله :

بتاريخ ١٩٩٦/٨/٨ صدر بيان يعلن عن ظهور جماعة إسلامية ليبية جديدة، تدعى "جماعة أنصار الله"، وكما جاء في نص البيان هي « جماعة مستقلة ولا علاقة لها بالجماعة المقاتلة أو غيرها من الجماعات »[٤١]. وعلى رغم هذه الاستقلالية إلا أنها لا تختلف من الناحية النظرية عن مثيلاتها من الجماعات الإسلامية . وعن مبرر هذا الظهور يقول البيان: « بعد أن تصاعدت وتيرة الجهاد في ليبيا واشتد النظام في كفره وظلمه وتزايد بطشه، وقبل ذلك انطلاقاً من الفرض الرباني بقتال الكفار والمرتدين، رأت "جماعة أنصار الله" الإعلان عن نفسها لتقوم بواجبها الشرعي تجاه الإسلام والمسلمين »[٤٢]، وهذه المبررات تكاد نفسها هي التي دفعت الجماعات السابقة للإعلان عن نفسها.

وتلتقي "جماعة أنصار الله" مع كل من "الجماعة الإسلامية المقاتلة" و"حركة الشهداء الإسلامية" في الأهداف واتباع النهج السلفي، فهي تحدد أهدافها في :

١- الجهاد المسلّح لإسقاط السلطة.

٢- العمل على إقامة الخلافة الإسلامية.

وتمضي الجماعة في تحديد هويتها بالقول بأنها « جماعة مجاهدة تسعى إلى إعادة الخلافة الإسلامية وتتبنى المنهج السلفي .. »[٤٣]. وفيما يتعلق بموقفها من المعارضة عموماً والإسلامية منها بالخصوص، ترى مشروعية بل وجوب التعاون مع كل الجماعات والجهات والأفراد بشرط الانتساب إلى أهل القبلة[٤٤]. والشرط المطلوب بمجمل بحاجة إلى

تبين، خاصة وأن كل الليبيين مسلمين، فإذا كان الانتساب إلى أهل القبلة يعني الانتساب إلى الإسلام بغض النظر عن التغاير في المواقف والأفكار، فهذا يعني إضافة عما هو عليه بقية الجماعات، ولكن المرجح عندما نعلم بأن هذه الجماعة تستند في فهمها إلى "النهج السلفي" ندرك بأن دعوة الانتساب إلى أهل القبلة تعني من يماثلونها في الأفكار والمواقف والسلوك . فاللقاء مع الجماعات عند الأطراف السلفية يتأسس على قاعدة العقيدة، وليس على قاعدة الوطنية والعمل الوطني المشترك من أجل تحقيق الأهداف الأولية المرسومة في ساحة المعارضة الليبية .

ومن الواضح أنهم يشترطون في التعاون مع الآخرين بأن يحملوا تصوراً مشتركاً فيما يتعلق بشمولية الإسلام وضرورة الدفاع والعمل من أجل إقامة "الخلافة الإسلامية"، وهذا الشرط يقوض أي احتمال للالتقاء الموضوعي والإيجابي مع بقية الأطراف . وتبقى ملاحظة أخيرة فيما يتعلق بـ"جماعة أنصار الله"، فمنذ إعلان التأسيس لم تتداول وسائل الإعلام العربية والأجنبية أي خبر عنهم .. الأمر الذي يدفع بالتشكيك في وجود حقيقي وفاعل لهذا التنظيم، هذا إضافة إلى تعتيم كلّي عن فعالياته وقادته الأساسيين -على الأقل- في الخارج، وذلك خلاف ما هو معتاد لدى "الجماعة الإسلامية المقاتلة" و"حركة الشهداء الإسلامية" و"الإخوان المسلمين".

الحركة الإسلامية والمستقبل المنظور

كما أشرنا فيما سبق، إن تأثير الحركات الإسلامية في المنطقة الشرقية كان أقوى مما هو عليه في طرابلس وبقية المناطق الليبية. ولا غرابة أن تكون محافظات هذه المنطقة والتي كانت سابقاً تسمى بولاية برقة هي التي يتركز فيها العمل المعارض والمسلح ضد السلطة القائمة، وذلك لعدة اعتبارات أهمها :

١- إن برقة كانت هي محضن الحركة السنوسية، وحظيت الحركة بانضمام أهل القبائل التجارية لها في هذه المنطقة، وهما قبيلتا :

- المجابرة الذين سيطروا على التجارة في جالو وبنغازي ومصر .
- الزوية الذين سيطروا على تجارة القوافل عبر الكفرة منذ عام ١٨٤٠م[٤٥].

إضافة إلى ظهور عداء مبكر منذ انطلاقة الثورة الليبية عام ١٩٦٩ بين القبائل التي كانت مهيمنة على هذه المنطقة والأخرى التي تحالفت مع القذافي والثورة .

٢- إن الحدود الشاسعة وقربها من مصر السودان مثّل قوة لصالح القوى المعارضة للسلطة الجديدة، خاصة مع اتخاذ العديد من قيادات الحركة السنوسية أو أولئك الضباط الذين خرجوا على القذافي مصر كمنفى لهم .

٣- الوضع الاجتماعي والاقتصادي الصعب الذي تعيشه هذه المنطقة، مثّل عاملاً مذكياً للشعور بالجفاء تجاه النظام القائم. ولعلّ أحد أعضاء القيادات الشعبية لمنطقة بنغازي أرجع أسباب التوترات الأمنية التي شهدتها بنغازي عام ١٩٩٦، إلى البطالة والفراغ والإسكان والتربية والتسيب المالي واختيار أئمة المساجد[٤٦].

وكانت مصادر دبلوماسية في طرابلس أكدت أن الظاهرة الأصولية في ليبيا تشكل حركة صامتة وغير مرئية في كل أنحاء البلاد وخصوصاً في طرابلس، لكنها تتنامى بالتحديد في شمال شرق البلاد حول بنغازي، وذلك لأسباب خاصة بهذه المنطقة، منها شعور سكان هذه المنطقة اليوم بعد ما كانت سابقاً المركز الاقتصادي والسياسي في ليبيا بأنهم باتوا مهمشين من قبل نظام لم يتغير منذ ٢٦ عاماً ويتعرض اليوم للعزل من قبل الأسرة الدولية، فضلاً عن عدوى النزعات الأصولية في مصر والجزائر والسودان، والصعوبات الاقتصادية[٤٧].

ويشير د. الهرماسي إلى مسألة استحواذ طرابلس على اتخاذ القرار، يقول: « تحتكر طرابلس بحكم احتوائها الجهاز الإداري المركزي، القرار »[٤٨]، وهذا الاستحواذ من الأكيد أنه أذكي الشعور المناطقي والعشائري الذي يولّد اليوم حركات عصيان وتمرد متعددة الاتجاهات، يخشى منها ولادة حس انفصالي .

إن تركز العمل المسلح الجهادي الذي تقوم به الحركات الإسلامية وبقية حركات المعارضة الليبية جهوياً، يشير بوضوح إلى أنه محكوم باعتبار قبلي، خاصة وأن أحداثاً عديدة أكدت على أهمية العامل القبلي مثل :

١- العداء بين قبائل مصراته والقذاذفة، نتيجة قيام عمر المحيشي الذي كان ينتمي لإحدى قبائل مصراته بمحاولة انقلابية على القذافي في أغسطس ١٩٧٥، وهو ما دفع بالقذافي للتحالف مع القبائل التي لها عداء مع قبائل مصراته[٤٩].

٢- محاولة القذافي لإضعاف قبائل ورفلة وأحياناً أخرى استمالتها خاصة بعد المحاولة الانقلابية التي دبر لها بعض الضباط المنتمين إلى ورفلة وقبائل أخرى، وذلك في أكتوبر ١٩٩٣، ولكن بفعل العداء الشديد بين قبائل مصراته وقبائل ورفلة ولقوة شكيمة هؤلاء قام القذافي منذ بداية الثورة بالتحالف مع قبائل ورفلة، حتى أنه أصبح مقسّماً بين القذاذفة وورفلة و« قبائل المقارحة وهي الحليف السابق للقذاذفة لأنها القبائل التي ينتمي إليها الرائد الركن عبد السلام جلود، وتسيطر على منطقة الشاطئ، وقد امتد نفوذها ليشمل منطقة جنوب ليبيا، كما لعبت دور صمام الأمان ضد نفوذ وقوة قبائل أولاد سليمان »[٥٠].

وأولاد سليمان هم من بني سليم، وقد استوطنوا إقليم سرت وفزان، وقد حكمت قبائل أولاد سليمان عائلة سيف النصر وذلك في فزان بين (١٨٢٠-١٨٤٠)[٥١]. ولهذه العائلة قصة مع القذافي، إذ طرد سيف النصر عبد الجليل الذي كان والياً على فزان في المملكة الليبية الطالب معمر القذافي من الدراسة في مدارس ولاية فزان عام ١٩٦١، وبعد تسلم القذافي للسلطة كان هذا الوالي أول من أودعوا السجن وبقي فيه حتى وفاته[٥٢] .. وهكذا اشتعل العداء بين القذاذفة وأولاد سليمان الذين كان لهم حضور وتمثيلية في المعارضة، إذ تسلّم غيث سيف النصر مهمة نائب الأمين العام "للجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا" واستمر العداء إلى فترة أخيرة أي إلى أوائل عام ١٩٩٧ عندما أعلن عن تحالف قبلي جديد بين قبائل القذاذفة وورفلة وأولاد سليمان[٥٣]. فهذه الأحداث تؤكد على

أهمية العامل القبلي في النظام الحاكم في ليبيا، وأن قوة أي معارضة تكمن في قوتها القبلية، وهذا ينطبق على الحركة الإسلامية أيضاً، فعملها المسلح لن تكون له نتائج إذا لم تستطع إحداث اختراق في التحالف القبلي القائم والذي هو سريع التغير. وإضافة إلى هذا العامل هناك عامل آخر لا يقل أهمية عن التأثير في مجريات الأمور، ألا وهو القوات المسلحة وكما يقول د. الهرماسي : « يبقى الحل النهائي داخل ثكنات الجيش حيث يمثل هذا الأخير الفئة الأكثر تنظيماً في المجتمع، وهي في الوقت نفسه المسلحة والقادرة على ضرب استقرار النظام »(٥٤).

ومن خلال عرضنا فإن الحركات الإسلامية لا تمتلك سنداً قوياً لا قبلياً ولا عسكرياً من الجيش بل وإلى حدود هذه الفترة لا زال القذافي ماسكاً بكل عوامل القوة، الأمر الذي يشير إلى أن أي عمل مسلّح يعد مغامرة غير مأمونة الجانب، وهو ما يزيد القوى الإسلامية انعزالاً وفئوية وضعفاً في قدرتها على الصمود والاستمرار، خاصة في ظل تصدر القذافي لمقاومة الهيمنة الأمريكية الساعية لإذلال شعوب المنطقة والاستحواذ على ثرواتها وتأمين مصالحها على حساب مصالح أمتنا .

« أما المستقبل السياسي لهذه الظاهرة (الحركات الإسلامية في ليبيا) فهو مرهون بالتطورات الهيكلية التي قد يشهدها النظام الليبي. وإن كانت التجارب الماضية قد كشفت قدرة هذا النظام على امتصاص الصدمات والتكيف مع الهزات . والأكيد أن الحركة الإسلامية الليبية لا تزال بعيدة جداً عن الحكم . كما أنها ارتكبت العديد من الأخطاء الاستراتيجية التي أثرت على مسيرتها . ولا يمكنها التأثير مستقبلاً على مجريات الأمور إلا إذا قامت بمراجعة عميقة لوسائل عملها وطبيعة تحالفاتها وثقافتها الدينية والسياسية »(٥٥).

الهوامش

(1) الهرماسي ، محمد عبد الباقي : المجتمع والدولة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٢، ط٢، ص ١٤٩ .

(2) عامر ، محمود علي : تاريخ المغرب العربي المعاصر، دمشق، جامعة دمشق، ١٩٩٦-١٩٩٧، ص ٣٣٤ .

(3) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ .

(4) يقول محمود عامر علي بأن النادي أسس عام ١٩٤٣، بينما تشير التقارير البريطانية بأنه أنشئ عام ١٩٤٠، وانظر: بلالة، السنوسي، حول كتاب "وثائق جمعية عمر المختار"، الحياة، عدد ١٢٤٤١، ٢٢ مارس ١٩٩٧، ص ٢١ .

(5) عامر، محمود علي: مصدر سابق، ص ٣٣٦ .

(6) بلالة ، السنوسي، مصدر سابق .

(7) عامر، محمود علي: مصدر سابق، ص ٣٣٦ .

(8) عامر، محمود علي: مصدر سابق، ص ٣٣٦ .

(9) الهرماسي، مصدر سابق، ص ١٤٩ .

(10) المصدر نفسه، ص ١٤٥ .

(11) المصدر نفسه، ص ١٤٩ .

(12) المصدر نفسه، ص ١١٩ .

(13) مجموعة مؤلفين، الملتقى العالمي الثاني حول النظرية العالمية الثالثة: "الكتاب الأخضر"، طرابلس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٨٧، ط١، ص ٨٨ .

(14) القذافي ، معمر : الكتاب الأخضر، الفصل الأول، ص ٢٦ .

(15) المصدر نفسه، ص ٢٩ .

(16) مخلوف ، محمد : القذافي – مجنون عظمة أم زعيم فئة ؟ المجلة، عدد ٨٥٣، ١٦-١٩٩٦/٦/٢٢، ص ٢٠ .

(17) المصدر نفسه، ص ٢٤ .

(18) المصدر نفسه، ص ٢٤ .

(19) عن "الحياة"، عدد ١٢٣٤٥، ١٩٩٦/١٢/١٣، ص ٦ .

(20) عن "الحياة"، عدد ١٢٣٤٥، ١٩٩٦/١٢/١٣، ص ٦ .

(21) تزخر الساحة الليبية بالعديد من الأحزاب المعارضة للسلطة والتي أغلبها في الخارج ومنها: إضافة إلى ما ذكر، التحالف الوطني الليبي، التجمع الوطني الديمقراطي الليبي، حركة الوطنيين الليبيين، طلائع تحرير ليبيا، وكتائب الوعد الحق-ليبيا ... إلخ .

(22) العاصي ، حمدان : حوار مع الشيخ عبد الله يونس، المشاهد السياسي، عدد ٤٣، ٥-١١ يناير ١٩٩٧، ص ١٦ – ١٧ .

(23) المصدر السابق .

(24) المصدر السابق .

(25) المصدر السابق .

(26) الجورشي ، صلاح الدين : ما هو مستقبل الحركات الإسلامية في المغرب العربي، المجلة، عـــدد ٦٥٣، ١٢-١٨/٨/١٩٩٢، ص ٢٥ .

(27) حوار مع المتحدث الرسمي باسم "الجماعة الإسلامية المقاتلة" في ليبيا أبو بكر الشريف، الحياة، عدد ١٢٢٩٢، ٢١ تشـــرين الأول ١٩٩٦، ص ١٨ .

(28) المصدر السابق .

(29) المصدر السابق .

(30) المصدر السابق .

(31) المصدر السابق .

(32) المصدر السابق .

(33) المصدر السابق .

(34) المصدر السابق .

(35) المصدر السابق .

(36) المصدر نفسه .

(37) الحياة، عدد ١٢٢٢٨، ١٨/٨/١٩٩٦، ص ١ و ٦ .

(38) الحياة، عدد ١٢٢٦٨، ٢٧/٩/١٩٩٦، ص ٦ .

(39) الحياة، عدد ١٢٢٣٧، ٢٧/٨/١٩٩٦، ص ٦ .

(40) الحياة، عدد ١٢٢٢٧، ١٧/٨/١٩٩٦، ص ١ و ٦ .

(41) ملخص لبيان التأسيس، الحياة، عدد ١٢٢١٩، ٩/٨/١٩٩٦، ص ٦ .

(42) المصدر السابق .

(43) المصدر السابق .

(44) المصدر السابق .

(45) حميدة ، علي عبد اللطيف : المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، بيروت، مركز دراسات الوحـــدة العربيـــة، ١٩٩٥، ط١، ص ١٣١ .

(46) عن الديار اللبنانية، ٢/٣/١٩٩٦ .

(47) المصدر السابق .

(48) الهرماسي، مصدر سابق، ص ١٢٠ .

(49) الصديق ، محمد العابد : أي تحالف قبلي يحكم ليبيا اليوم! الحياة، عدد ١٢٣٨١، ٢٠ يناير ١٩٩٧، ص ١٩ .

(50) المصدر السابق .

(51) حميدة، علي عبد اللطيف، مصدر سابق، ص ٧٧ .

(52) المصدر السابق .

(53) الصديق ، محمد العابد، مصدر سابق .

(54) الهرماسي، محمد عبد الباقي، مصدر سابق، ص ١٢٢ .

(55) الجورشي، صلاح الدين، مصدر سابق .

الفصل الثاني

الحركة الإسلامية في الجزائر

١- فشل التحديث المغاربي وأثره في ظهور الإسلام السياسي :

برز الإسلام السياسي على مسرح الحياة السياسية في المغرب العربي عموماً، والجزائر خصوصاً لعدة عوامل منها أن، الحركات الوطنية التحررية التي أنجزت الاستقلال السياسي في أقطاره، والحركة القومية العربية بتفرعاها المختلفة، كانتا تسيطران وبإطلاقية على الطاقات السياسية والشعبية في المجتمع العربي، وتستمدان مرجعياهما من الإيديولوجيا الغربية بشقيها الليبرالي والاشتراكي، وتستخدمان عدداً من المفردات وأساليب العمل من الإيديولوجيا الماركسية، في إطار الصراع ضد الدول الاستعمارية الأوربية، من أجل الحصول على هذا الاستقلال المحدود، حيث أن الماركسية تمتلك مخزوناً كبيراً ورائعاً من أساليب العمل القومية على حد قول مكسيم رودنسون، نظراً لـ"مفهومها ذي الطابع الحديث للعالم، وبرؤيتها العالمية للمجتمع حيث تعطي الشعوب نفس الأمل، وبتفسيرها للظاهرة الاستعمارية وبمنهجها العلمي في التحديث والتنمية، وبإرشاداها الخاصة بالتنظيم والاستراتيجية والتكتيك"[١].

لكن الثورة التحررية التي حصلت في البلاد المغاربية لم تكن تعني قطع العلاقة الكولونيالية نفسها، والقيام بتحويل ثوري للبنية الاجتماعية التي تعاني من الركود، ومن

ميراث التقليد والتأخر التاريخي، الذي يلازم التراث ويحاول أن يتلبسه في سعي هذا الأخير إلى التحرر من هذا الميراث الكابح للتقدم، والذي يمنع انبجاس فعالية القطيعة بين التنوير ونقيضه، والإيديولوجية التقليدية، والبنى المجتمعية القائمة على العصبيات الضيقة والمغلقة كالعائلة والعشيرة والطائفة، ونظام القرابة السائد في الوطن العربي الذي يقيم الروابط بين الناس على أساس غريزي لا على أساس عقلاني، وعلى أساس الدم لا على أساس الرأي .

وفضلاً عن ذلك، فإن النخبات السياسية المغاربية تولت الحكم بعد الاستقلال – باعتبارها وسيلة التعبير عن إرادة الشعوب التي تجمعت في شكل "قوميات قطرية" للحصول على الهوية القانونية للدولة القطرية على الساحة الدولية- لم تكن لها شخصيتها الثقافية التاريخية المستقلة، ولم تكن تحمل في سيرورتها مشروعاً ثقافياً نهضوياً مرتبطاً بظهور حوامل موضوعية تمثلها على الأرض التحولات الجذرية الاقتصادية والاجتماعية التي تجسد مرحلة الانتقال من زمان تاريخي خاص بنظام إنتاج كولونيالي وبنية اجتماعية كولونيالية، إلى زمان تاريخي بنظام إنتاج آخر، وبنية اجتماعية متحررة قوامها الديمقراطية والتنمية المستقلة، ومحدثاً قطيعة كبرى بين المجتمع التقليدي ما قبل القومي الصناعي، والمجتمع الديمقراطي العلماني والصناعي.

وفي ظل المناخ السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي الذي ساد المجتمعات المغاربية المستعمَرة (بفتح الميم) جاءت إيديولوجية التحرر الوطني والتغيير السياسي، التي كانت سماتها، ووزنها، وثقلها النوعي غير واحد إطلاقاً في بلدان المغرب العربي، لتؤكد في الجزائر خصوصاً، على الهوية العربية الإسلامية للشعب الجزائري، وعلى الرباط المقدس ما بين العروبة والإسلام، حين سن وأقر العلماء الجزائريون المنحدرون أصلاً من الأمازيغ، وهم العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، والعربي التبسي، الشعار التاريخي "الإسلام ديننا والعروبة لغتنا والجزائر وطننا" ضداً على محاولات

السياسة الكولونيالية الفرنسية تأبيد استعمارها للجزائر، وفصلها عن جسم الأمة العربية، والقضاء على الأساس الأول للهوية الوطنية المتمثل في سيادة اللغة العربية لمصلحة هيمنة الفرنكوفونية، التي تمثل الفيصل الوحيد بين الجزائر العربية المسلمة، والجزائر "الفرنسية المسلمة". ولكن إيديولوجية التحرر الوطني والتغيير السياسي هذه، التي جسدتها النخبات الحاكمة في دول المغرب العربي ما بعد الاستقلال، سواء في تونس عبر استيعابها لثقافة المستعمر وكشف الدولة التونسية نفسها عن كونها "مؤسسات رسالية" لنشر رسالة المستعمر في التمدين والتحديث، والعلمنة، مع تمييز الكيان التونسي عن "الأمة" الإسلامية، والأمة العربية، أو في الجزائر من خلال احتواء إيديولوجية جبهة التحرير الوطني على مضمون إسلامي، كانت تعاني من الازدواجية الثقافية، وطمست تحت بوارقها "التحديثية" الآتية من الغرب، حقيقة التحدي التاريخي في أبعاده الاقتصادية والسياسية والثقافية والتنويرية، التي كانت تلك النخبات السياسية التي توجت كفاحها بالانتصار على السيطرة الفرنسية على المستوى السياسي أفضل من يضمن في الواقع استمرارية هذه الهيمنة اللغوية والثقافية، بحكم ازدواجيتها اللغوية، وباعتبارها أيضاً "تطعيماً" ناجحاً، وحصيلة متناغمة لعناصر حضارية متعارضة، بينما هي في حقيقة الأمر أسيرة القيم الغربية تخفي شعوراً بالدونية وتفوق "الآخر" الغرب(٢).

وهكذا فإن الخط التنويري والتحديثي الذي تولت نشره النخبات السياسية الحاكمة في بلدان المغرب العربي، لم يكن يعني بأنه مطالب بإنجاز قطيعة مزدوجة في لحظة تحديثية ونهضوية واحدة. الأولى مع التيار السلفي والتقليدي الذي يحافظ على نظام معرفي قديم يقدس الماضي، ويرفض العصر الحديث، ويمنع العقل العربي من بناء نظام معرفي جديد، ويقيم حاجزاً إيديولوجياً بين العقل والطبيعة، ويرتكز إلى المؤسسة التدينية التي جعلت من الأسطرة التدينية في المخيال الاجتماعي "موضوعاً شاملاً كافياً، ببناء نسق أنظمة معرفية وسلوكية، قائداً أو سيد لكل جهد عقلاني"، وحيث أن هذه الأسطرة الدينوية الشاملة للوعي السائد، "تكون له في وقت واحد فعالية التسلط الغيبي

وجاذبية الوهم اليوتيبي الذي تفرزه أسطورة المخيال الاجتماعي، عبر عمليـــة تصنيـــم ترميزاته المتداولة في الحياة اليومية للفئات والجماعات[٣]. والثانية مع العقلانية الغائبـــة في نزعة التحديث العربية، التي كانت تفتقد في مشروعها الثقافي إلى الطبيعـــة الثانيـــة، أي العقلانية، والتي سقطت في أسطرة أنماط التنمية السلبية والاستهلاكية المرتبطة عضويـــاً بالثورة النفطية الطارئة، التي حجزت المشروع التنويري العربي، وحالت دون تحولـــه إلى مشروع كينونة يخرج العقلانية من حدود اللاهوت الغيبي والتجريد اللفظـــي إلى عـــالم المجهول المادي، إلى الطبيعة، وحولته إلى بديل إيديولوجي، ظل أسير الواحدية لخطـــاب واحد، من دون أن يحدث التغيير النوعي المطلوب في النظام المعرفي.

ولعل العامل الحاسم في فشل المشروع التحديثي العربي، وانهياره، وســـقوطه في الاستلاب السلفي والاغترابي كمظهر من مظاهر هذا الفشل، هو قصر المشروع الثقـــافي العربي التنويري على التنمية السلبية والاســـتهلاكية، مـــن دون أن يتعقـــب المخفـــي، ويكشفه، ويؤسس لنظام معرفي جديد، وتلك هي مهمة التنوير كفاعلية اجتماعيـــة في سياق عملية تاريخية، وكصراع مع نقيضه الظلام، حيث يهدف هذا الصراع مع هـــذا النقيض، أي الظلام، إلى إحداث القطيعة معه، باعتبار أن هذه القطيعة هـــي المدخـــل الحقيقي، بل الشرط الرئيسي لكي يتمكن العلم من كشف المجهول، ولكي تشكل التنمية أحد أعمدة هذا التنوير. وفي ظل غياب هذه القطيعة، جاء التحديث كأنه شكل آخـــر من أشكال النكوص وتطويراً له، وليس تغييراً. وعجزت فلسفة (التنمية) عن أي تكـــون فلسفة للنهضة، بل جاءت معادية ومناهضة لبنيتها الثقافية الأصلية، إذ ســـاعدت علـــى إخفاء المخفي، وقنّعته بأوجه معرفية زائفة، وزادت في إخفائه وتعميمه، على حد قـــول مطاع الصفدي في نقده للمشروع الثقافي العـــربي، الـــذي عالجتـــه التنميـــة الســـلبية الاستهلاكية.

مثل هذا النهج التحديثي القائم على التنمية الاستهلاكية، الذي يريد أن يكـــون تنويراً وحداثياً ضمن المجتمع الكونيالي، والذي يستعير أفكاره ورموزه الإيديولوجية مـــن

الموروث الثقافي الغربي من ناحية، والحركة الإصلاحية الإسلامية من جهة أخــــرى، لم يشكل في الواقع قطيعة منهجية ومعرفية مع النظام المعرفي القديم على غرار مـــا فعلتــه النهضة في الغرب، القائمة على الحداثة. وقد اعتبرت حركة النهضة الغربية ثورة حقيقيــة في أنماط التفكير العقلاني، لأنها خاضت صراعاً فلسفياً مـــع النظــام المعــرفي القـــديم، ومرتكزاته الإيديولوجية، وأحدثت مسيرة التغيير الكبرى في الفكر العقلاني وأسســـت لعقلانية حديثة كانت ولا تزال بمنزلة القوة المهيمنة المتحكمة، ليس في مستوى التفكـــير العلمي فحسب، بل في جميع ميادين الإنتاج، ونقلت الغرب إلى العصر الحديث، غـــرب الثورة الصناعية الأولى، والثورة الصناعية الثانية، والثورة الصناعية الثالثة أو الثورة العلمية والتكنولوجية الراهنة. وقد بهَر التقدم الغربي أنظار رجال عصر النهضة العربية في نهايـــة القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وكذلك النخبات السياسية المنحـــدرة مـــن الطبقـــة الوسطى التي اعتلت عرش السلطة في المنطقة العربية عقب الاستقلال السياسي.

ولكن التحديث الذي قادته الطبقة الوسطى في المغرب العربي والتي اعتمدت على قوتها النابعة من شرعيتها السياسية والتاريخية في إنجاز الاستقلال، كان يعاني من التمغرب Westernization، لأنه اتخذ من النظرة إلى التقنية الغربية، خصوصاً في مجال "الصناعـــات التصنيعية" كما هو الحال في الجزائر، أو في مجال تبني مجموعة من التشريعات العلمانيـــة على الطريقة الغربية في ميادين القضاء على إحلال القوانين الوضعية، والتعليم الحديـــث العلماني في الجامعات، وإغلاق جامعة الزيتونة الشهيرة، كما هو الأمر في تونس، نموذجاً صريحاً لتقليد ومحاكاة هذا الغرب، من دون أن يعي أن هذا الإيجابي الغـــربي المطلـــوب تحقيقه عربياً يتخطى التقنية والصناعات التصنيعية، والعلوم، وهو أولاً وأساساً "معقوليـــة فكر ومعقولية واقع واجتماع بشري" .

وإذا كان التحديث أمراً ضرورياً ويحمل إيحاء رأسمالياً غربياً، إلا أنه ثمـــة، فـــرق كبير بين التحديث البرجوازي الغربي، و"التحديث" الذي اضطلعت القيام بـــه الطبقـــة

الوسطى العربية، حيث أنها لم تكن طبقة اجتماعية متجانسة ومتماسكة بالمعنى الدقيق للكلمة، تحمل في سيرورتها الطبقية نظام إنتاج رأسمالي قائم بذاته. فالتحديث العربي لم يكن جزءاً عضوياً من مهام الثورة القومية الديمقراطية البرجوازية، التي كان يجب أن تفهم بمعنى أعمق وأكبر في المجتمعات العربية المتخلفة، التي تسيطر فيها البنى التقليدية وغير العقلانية، والتي تسود فيها الرأسمالية التابعة والمشوهة، مثلما أن هذا النمط من التحديث بشقيه: "الاشتراكي" كما هو الحال في البلدان العربية "التقدمية" أو "الرأسمالية" كما هو الحال في البلدان الموالية للغرب، لم يكن جزءاً عضوياً من سيرورة تاريخية من التحولات البنيوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الثورية، تحقق ما هو ايجابي وتقدمي فيما هو غربي، أي التأسيس والصعود إلى العصر الحديث عبر بناء دولة الحق والقانون والمجتمع المدني الحديث، باعتبارهما مفهومين كليين ليسا مستنفذين في المكانية الجغرافية الامتدادية الغربية، بل إنهما يمثلان مرحلة في التاريخ العالمي كتقدم وكدراما، حيث توجد بذوره وعناصره "في كل مكان"، وليس حصراً بالغرب.

وهكذا جاء التحديث العربي، في مشرق الوطن العربي ومغربه ليس كقطيعة حاسمة مع ما قبل التاريخ الحديث، هذه الحقبة التاريخية -ما قبل القومية وما قبل الصناعية- اللازمانية، "التي لا تزال تمنع مولد التاريخ والزمان"، وهي التي لا يزال المشروع الثقافي النهضوي العربي يعجز عن التعرف إليها، جاءت في مآلاتها كإطار للدولة التسلطية العربية بأشكالها المختلفة، التي حالت دون ظهور مؤسسات المجتمع المدني، وبنت اشتراكية مشوهة وعرجاء. وأنشأت مجتمعاً استهلاكياً -مجتمعياً لا رأسمالياً ولا اشتراكياً- في ظل الرأسمالية التابعة، من خلال جعل البنى الاقتصادية للبلدان العربية المحافظة والتقدمية، مرتبطة بنيوياً بالاقتصاد الرأسمالي العالمي، ومندمجة فيه. وفضلاً عن ذلك، لعبت الثروة النفطية التي تعاظمت بعد حرب أكتوبر/ تشوين الأول ١٩٧٣ دوراً سلبياً في تشويه عملية التنمية وعززت الاعتماد الاقتصادي والتكنولوجي والعسكري والثقافي على الغرب الرأسمالي، ولعبت دور الاتجاه المعاكس لحركة التقدم العربية، مما

أجل حركة المواجهة مع التجربة الغربية، ومع إنتاجها التقني والاستعماري الامبريـــالي، التي تتطلبها أية نهضة عربية حقيقية، تريد أن تجسد القطيعة الثورية مع القـــاعدة الماديـــة للسيطرة الامبريالية، والتي كانت ولا تزال تشكل أساس استمرار علاقة التبعية البنيويـــة بين الوطن العربي والمراكز الرأسمالية الغربية، وقاعدة ارتكاز للدولة التسلطية العربية، الـتي عطلت مسيرة ولادة الديمقراطية من خلال منع فئات الشعب والقوى السياسية المعارضـة من المشاركة السياسية في الحكم. ولا عجب أن يقود التحديث العربي في إطارٍ من التبعية والخضوع للسيطرة الامبريالية، إلى تنمية التخلف، والتشوه القيمي، والانحطاط الأخلاقي في المجتمع العربي، وإلى تعميق الهوة والمسافة بين الحكام والمحكومين، والطلاق الكامل بين الدولة التسلطية والمجتمع. بما أن هذه الدولة تتدخل في مختلف ميادين الحياة الاجتماعيـــة والثقافية والاقتصادية والسياسية، مغذية بذلك ظاهرة الجذب والدفع، حيـــث أن هـــذا التدخل أصبح مخفياً بمقدار ما هو تمدد لأشكال دخيلة، هي أشكال حداثة مستلبة. ولمـــا كانت هذه الحداثة المستلبة تتيح فقط، وصول الخيرات المادية إلى النخبة الجديـــدة مـــن الطبقة الوسطى المسيطرة على الحكم والحديثة النعمة، فإنها بالمقابل تزيد في تعميق حركة التفارق الطبقي داخل نفسها، والانقسام الطبقي على نطاق المجتمع ككل، بـــين أقليـــةٍ تمتلك مصادر الثروة والقوة، وأكثرية من فئات الشعب محرومة ومبعدة أكثر فأكثر عـــن الدولة التسلطية. ويقول الدكتور هشام شرابي عن إفرازات الانشقاق الطبقـــي داخـــل شرائح الطبقة الوسطى، بأنه قد صاحبه اتجاه إيديولوجي جديد بالغ الأهمية. إذ اتجه جزء من جماهير البرجوازية الصغيرة نحو الحركة الأصولية الإسلامية.

لقد أدى فشل التحديث العالمثالثي، والعربي منه، وهزيمة الحركة القومية العربيـــة "العلمانية" تعميق الاستعمار الغربي لجدلية المواجهة بين مشروعه الثقـــافي ومحـــاولات النهضة العربية التحديثية، وإجهاضه محاولة عربية جدية للنهوض كمحاولة عبد النـــاصر، تحت تأثير الصدمة الغربية المستمرة منذ الغزو النابليوني لمصر، صدمة المواجهة مع عملقتـه التي تنتج محاولات المشاكلة مع نتوءات هذه العملقة، مع المختصرات والمبتسرات الـــتي

يريد الغرب أن يشيعها في ذاته، وإمكانياته، في الوقت الذي يمنع فيه أن تولد المواجهة أي حس ثوري عميق بالثقافة(٤)، أدى كل ذلك إلى تسيُّد الدولة التسلطية على المجتمع، وإلى احتلال الحركة الإسلامية الأصولية مكان القومية العربية، وحلول الشعور الديني محل الوعي القومي، أو الاشتراكي. وفي وسط الانهيارات المتعددة الأوجه التي تسببت فيها الدولة التسلطية في كل البلاد العربية، والعودة العربية والإسلامية للانكفاء على الموروث الثقافي التقليدي والتقوقع في المحارة المصنوعة سابقاً، برزت الحركة الأصولية الإسلامية، عقيدة تحرير وخلاص، وإيديولوجيةً للجماهير البرجوازية الصغيرة وامتدادها "البروليتاري"، وللمرة الأولى منذ سنة، وجدت الحركة الإسلامية الأصولية أداتها الطبقية في البرجوازية الصغيرة التي انجذبت إلى جذورها الدينية بدلاً من الاندفاع نحو موقف جذري بروليتاري ينسجم مع موقعها الطبقي. فكانت الحركة الإسلامية الأصولية المعبر القوي عن مشاعر الجماهير (البرجوازية الصغيرة) المحرومة واعتقاداتها بشكل لم تحققه أية إيديولوجية أخرى، قومية كانت أو اشتراكية(٥). ويلخص ذلك في اعتقادنا تصوراً طبقياً ثقافياً تاريخياً مركباً لنفوذ الإسلام السياسي في وعي البرجوازية الصغيرة أو شرائح الفئات الوسطى.

٢- حضور الإسلام الإصلاحي السلفي كمرجعية مركزية في النضال الوطني الجزائري :

لا يمكن القول أن الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة هي وليدة الاستقلال، كما لا يمكن القول بأنها بعيدة عن صنعه، ذلك أن معظم رجالات الثورة الجزائرية هم تلاميذ ابن باديس، أو من تلاميذ مدارسه التي أسسها. فالشيخ عبد الحميد بن باديس الذي ولد في قسنطينة كان يتمثل خطى محمد عبده في مصر، في تحقيق نهضة إسلامية من خلال الإصلاح الديني. فقام بتأسيس مئات المدارس الحرة، التي كانت تعلم العربية والعلوم الدينية والعصرية في أنحاء التراب الجزائري من قسنطينة في الشرق إلى تلمسان في الغرب. وكان الاستعماريون الفرنسيون يطاردونه بدعوى "الشيوعية". وفي عام ١٩٣٠، حين

احتفلت فرنسا بمرور قرن على احتلالها الجزائر، وألغت اللغة العربية، رفع ابن باديس شعار "الجزائر وطني"، و"الإسلام ديني"، و"العربية لغتي". وفي العام ١٩٣٦، أسس في الجزائر العاصمة جمعية العلماء المسلمين، التي اعتبرت فيما بعد جناحاً جزائرياً لحركة الإخوان المسلمين، أو بكلمة أدق جناحاً متآخياً مع تلك الحركة.

لم يكن ابن باديس يتصور أن الجزائر يمكن أن تكون غير دولة عربية إسلامية. فكما قال في قصيدة تربوية له :

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب   من قال حاد عن أصله، أو قال مات فقد كذب

وكانت جمعية العلماء المسلمين ذات فهم عصري للإسلام، لذلك اصطدمت بالزوايا الصوفية في الجزائر ... وهذه الزوايا عريقة وضاربة بجذورها في التاريخ الجزائري منذ المرابطين والموحدين. ولكل منطقة زاويتها الخاصة، فمنطقة القبائل البربرية لها زاويتها الرحمانية بطريقتها الصوفية (البكرية-الخلوتية)، والغرب الجزائري (وهران) زاويتها التيجانية، وطريقتها الشاذلية القادرية، وفي تلمسان القادرية، وهكذا في التيطري، والصحراء، وشرق الجزائر. وقد لعبت هذه الزوايا دوراً مباشراً في محاربة الغزو الفرنسي، وسياسة التنصير الفرنسية في الجزائر. وكانت بمنزلة مراكز دينية وثقافية ومدارس للكباروالصغار، وشكلت سنداً حقيقياً للعديد من الثورات التي قامت ضد الفرنسيين، حيث كان يتزعمها مشايخها حتى آخر القرن التاسع عشر.

ونذكر على سبيل المثال، الأمير عبد القادر، وأولاد سيدي الشيخ، وثورة لالا فاطمة أسومر، وثورة المقراني، وثورة الشيخ الحداد، وثورة بمعزة . إلا أن الاستعمار الفرنسي، استطاع عبر سياسة منظمة، ومدروسة بدقة، أن يدمر معظم هذه الزوايا، وأن يخترق المتبقي منها وصولاً إلى حرفها وتحويلها إلى مجموعة دراويش ترتبط به، وتعمل لحسابه إلا من رحم ربك!!.

ومن هنا كان الاصطدام بابن باديس، الذي يقاوم الدروشة، ولا يعتبرها من الإسلام، ويقاوم أساليب الاستعمار، ويسعى لطرده، بتكوين جيل جزائري متعلم. فأصدر لذلك الصحف، وأقام المدارس والنوادي، والكشافة وما إلى ذلك من المؤسسات اللازمة لتربية الشعب وإعداده لليوم الموعود. وكان ابن باديس يتجنب تأسيس حزب سياسي، بالمعنى الذي كان سائداً في الجزائر ... لذلك، فإن كثيراً من تلاميذه، كانوا يمارسون السياسة في أحزاب أخرى: مثل حزب الشعب لمصالي الحاج، وحزب البيان لعباس فرحات، وهكذا ...

ولما مات ابن باديس الذي كان يرتبط بقضايا الوطن العربي، مثل فلسطين، والعراق، ومصر، كقضايا جزائرية محضة، لا فرق ولا تفريق، وتولى رئاسة الجمعية تلميذه ورفيقه الشيخ البشير الإبراهيمي، الذي درس في دمشق، والمدينة المنورة، والكويت، أرسلت هذه الجمعية عام ١٩٤٨ متطوعين جزائريين للجهاد في فلسطين. وفي عام ١٩٥٣، قبل عام من اندلاع الثورة الجزائرية كانت الجمعية تدير ٣٠٠ مدرسة عربية حرة، يقبل عليها ٧٠ ألف تلميذ، تقدم عدد منهم دون إذن من الإدارة الفرنسية لنيل الشهادة الابتدائية العربية، بعد أن درّسهم ٩٠٠ معلم.

وحين أعلنت جبهة التحرير الوطني الثورة الجزائرية ضد فرنسا، كان من بين مؤسسيها وروادها، كثير من طلبة ابن باديس، الذين عملوا في صفوف الأحزاب الجزائرية. وهكذا انضمت كل القوى السياسية الجزائرية، بما فيها جمعية العلماء المسلمين إلى الجبهة الثائرة، بصفتهم أفراداً بعد أن تخلوا عن حزبيتهم ... حتى تلك الزوايا، انضم أفرادها إلى الثورة التي صهرت المجتمع الجزائري في بوتقة واحدة.

وتؤكد المقاومة الشديدة للاستعمار الفرنسي والمحافظة على اللغة العربية، من جانب الاتجاه الإسلامي الإصلاحي، الدور الذي لعبته جمعية العلماء في التعبير عن الهوية الوطنية العربية الإسلامية للجزائر، على الأرضية الثقافية التي انعكس عليها التأثير الاستعماري

على مدى أطول، باعتبارها منبراً لنشر الوعي الوطني والقومي، ومقاومة الاستعمار الثقافي الذي كان سائداً خلال المرحلة الكولونيالية، بسبب مجموعة القيم التي فرضها الغرب على الشعب الجزائري. وقد كان التعبير عن انخراط الاتجاه الإسلامي الإصلاحي في الصراع الوطني من أجل نيل الاستقلال، والمواجهة مع النماذج الثقافية الغربية، يتمثل في رفض ثقافة ومجموعة رموز وشفرات المرجعية الثقافية الغربية، والتأكيد على إبراز الهوية العربية الإسلامية الخاصة بالجزائر، من خلال استخدام رموز وشفرات ومفردات الخطاب الإسلامي، الذي يجد منبعه في الأطر الإيديولوجية الإسلامية : أي من الدين الإسلامي، والعروبة والثقافة، واللغة العربية.

وفي أول خطبة في الجزائر المستقلة، اعتلى الشيخ البشير الإبراهيمي منبر مسجد "كتشاوة" التاريخي في العاصمة، الذي كان الفرنسيون قد حولوه إلى كنيسة، ليقول للشعب الجزائري، أن عليه الالتفاف حول حكومته الفتية. غير أن الخلاف دبَّ بين السيد بن بلا والبشير الإبراهيمي زعيم الإسلاميين في الجزائر في ذات العام، بسبب من هيمنة جبهة التحرير الوطني على المؤسسات الدينية. وعندما بدأت الأحزاب الموجودة الحوار السياسي في جو يتسم بمزيد من التعددية، عن طريق المؤتمرات والمقالات والإرسال الإذاعي، بدأ يتبلور شكل النظام الجزائري. وعندما تبنى المؤتمر المستقل الأول لجبهة التحرير الوطني برنامج ميثاق الجزائر، أصبح من الواضح أن أصوات اليسار العلماني (صوت محمد حربي وحسين زهران على سبيل المثال) انتصرت[٦].

بعد الاستقلال في تموز ١٩٦٢، انطلقت الحركة الإسلامية في الجزائر بعد رجوع الشيخ البشير الإبراهيمي من القاهرة (فاستهل نشاطه بإلقاء أول خطبة في أول جمعة بمسجد كتشاوة) إذ يقول محمد حربي : "بعد الاستقلال، وحينما طرحت مسألة الاشتراكية، ظهر مباشرة خطابان مضادان للاشتراكية، الأول لمحمد خيضر، الذي كان مستشاره توفيق الشادي "أحد رجال القانون البارزين والعضو في حركة الإخوان

المسلمين في مصر"، والخطاب الثاني للشيخ البشير الإبراهيمي، الذي يعتبر الاشـــتراكية ردة. وفي هذه الأثناء تكونت حركة عرفت آنذاك بـــ"جمعية القيم"، نشـــطها الهـــاشمي التيجاني، ورشيد بن عيسى مع عناصر أخرى، وشـــرعت في الحديـــث عـــن الدولـــة الإسلامية. وحديث محمد حربي هنا، له أهمية خاصة، ليس لأنه مؤرخ وأستاذ في جامعة "فانسان" باريس الثامنة، بل لأنه كان أحد أبرز رجالات أحمد بـــن بـــلا في المكتـــب السياسي بحزب جبهة التحرير الوطني الجزائرية في الفـــترة مـــدار البحـــث ١٩٦٢ - ١٩٦٥، وبالتالي فقد كان من مجموعة متخذي القرار الجزائري .. وكانت "جمعية القيم" تضع رجلاً في السلطة ورجلاً في المعارضة. أو بالأحرى كانت معارضة مـــن ضمـــن السلطة لذلك استطاعت أن تعيش لسنوات. ومن دلائل هذا الوضع الخاص أنـــه كـــان يمكن لعضو فيها أن يكون عضواً في "جبهة التحرير الوطني". إنها حالة الشـــيخ عبـــاس مدني (إياه) الذي يستمر بالعمل في إطار الحزب الحاكم بعد حل "الجمعية" التي كـــان منتمياً إليها. لم تكن "الجمعية" الأكثر نقدية، من الإســـلاميين للتوجـــه "الاشـــتراكي" للنظام. بل كان خارجها من هو أكثر حدة منها الشيخ الإبراهيمي ومثل شـــيخ آخـــر سيلعب دوراً حاسماً في تطور الحركة الجزائرية هو الشيخ عبد اللطيف ســـلطاني الـــذي تخصص في مهاجمة الاشتراكية وفي نقد كل محاولة لإشراك المرأة في الحياة السياسية للبلاد الأمر الذي أثار غضب الرئيس بن بلا وكلف الشيخ الإبعاد عن قاعدته"[٧].

إذا كان المسجد قد لعب تاريخياً في الجزائر دوراً وطنياً وجهادياً ضد الاســـتعمار الفرنسي، منذ رائد الكفاح الوطني المسلح الأمير عبد القادر الجزائري، فقد كان بالنســـبة لجمعية العلماء التي تزعمها البشير الإبراهيمي بعد ابن باديس إطاراً لنشر الفكر الســـلفي الإصلاحي، الذي يجد مرجعيته في الفكر السلفي الإصلاحي لجمال الديـــن الأفغـــاني، ومحمد عبده. غير أنه مع بداية إرساء نظام الحزب الواحد في الجزائر عام ١٩٦٢، مُنعت جمعية العلماء من ممارسة نشاطها السياسي أسوة بباقي الأحزاب الأخرى. فالمناخ الـــذي كان سائداً عقب استقلال الجزائر، وفي البلاد العربية اتسم بانتشار الإيديولوجية القوميـــة

العربية، واتساع رقعة الفكر والممارسة الاشتراكية الشعبوية، وتصاعد الصراع بين حركة الإخوان المسلمين ونظام عبد الناصر، الأمر الذي جعل التيار يدخل في مرحلة السرية بعدِ موجة القمع التي سلطت عليه، ويعيش مخاضاً عسيراً أُفرز على أثره فكرٌ إسلامي انقلابي يستمد مرجعيته الإيديولوجية ورؤاه الراديكالية من المؤلف الأخير للمفكر الإسلامي سيد قطب "معالم في الطريق"، الذي أكد فيه على أن الحاكمية ليست إلا لله وحده ... في هذا المناخ بالذات، عملت الدولة الوطنية في الجزائر على إلحاق المسجد بمؤسساتها بعد أن كان إحدى مراكز القوى الموازية لسلطة الدولة.

٣- هيمنة جبهة التحرير الوطني على المؤسسات الدينية وسنوات التراكم بالنسبة للإسلام السياسي:

لقد وضع أحمد بن بلا الشيخ الإبراهيمي تحت الإقامة الجبرية في الطابق الأعلى من أعلى عمارة موجودة في الجزائر آنذاك. وإذا ما علمنا أن الشيخ الإبراهيمي قد بلغ من العمر عتياً، لنا أن نفهم رعونة هذا الإجراء. ويقول أحد الكتاب الجزائريين، أن حكومة بن بلا حذرت جماعته في عام ١٩٦٣ من أي تصرف معارض، تلميحاً أو جهراً، وخيرتهم بين المساجد والمدارس. فلما أحس العلماء بخطورة الوضع، وتأكدوا من نية النظام المعادية، ونظراً لحجم المضايقات التي تعرضوا لها بادروا إلى تأسيس "جمعية القيم" امتداداً لجمعية العلماء، ورسموا لأنفسهم أهدافاً متمسكة في تقديم الدراسات الاجتماعية والثقافية على ضوء العقيدة الإسلامية الصحيحة. وكانت تضم هذه الجمعية مجموعة من الأساتذة والدعاة والمعلمين، وعين الشيخ الهاشمي تيجاني رئيساً لها .

لكن الخلاف تصاعد بين الإسلاميين الجزائريين والسلطة بعد مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني في نيسان ١٩٦٤، حيث جرى تبني الاشتراكية الأمر الذي يرفضه الإسلاميون الجزائريون، وحيث أن الاشتراكية الشعبوية في الوطن العربي كانت مشغولة بقمع الطبقات الفقيرة نفسها. ولم تخرج الجزائر عن مسار الدولة التسلطية التي بنت

اشتراكية مشوهة، بل أضافت أعداء جدداً للاشتراكية، كان من المفروض أن يكونوا هم أهلها أو قاعدتها.

ولقد أصدر البشير الإبراهيمي بياناً ضد نظام بن بلا، وأدان خطر "الحرب الأهلية" حيث كان الصراع محتدماً داخل القيادة السياسية بين بن بلا وبومدين، بما أن هذا الصراع يهدد الدولة الفتية، حيث لا يبدو أن رؤساءها يدركون أن "... الأساس النظري لعملهم لا يجب أن يكون مستمداً من المذاهب الأجنبية بل من المذاهب العربية-الإسلامية". وعندما تتم صياغة حل وسط بين الاشتراكية العلمية، والنظرة الإسلامية إلى العدالة الاجتماعية، فهي تتم على أرضية مذهب "الاشتراكية الإصلاحية". فجمعية العلماء تقف إلى جانب الاشتراكية، ولكن بعد أن يتم شطب مقولة الصراع الطبقي من قاموسها، وهي تؤيد "العلمانية الإسلامية"، وفقاً لتعبير هنري ساسون الذي يشير إلى "هذه الرغبة المزدوجة الواضحة، ليس من طرف الدولة، ولكن من طرف المجتمع الجزائري لأن يكون الإسلام معيار التسامي أو أن يكون الدين الذي ينتمون إليه فيكون غايتهم، ويرجعون إليه ويبررون سلوكهم به، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد لديهم الرغبة في أن تكون العلمانية معيار الحياة العملية، أن تكون الإطار الذي يستمدون منه نشاطهم بكل ما يحتوي ذلك من نداءات إلى الاستقلال والحرية والعقل والضمير"(٨).

مع وصول العسكر إلى سدة الرئاسة في انقلاب ١٩ حزيران ١٩٦٥، دخلت الجزائر ومن ضمنها حركتها الإسلامية، تاريخاً جديداً. ولما احتجت "جمعية القيم" على إعدام "سيد قطب" في مصر، اغتنم نظام بومدين الفرصة لإيقاف نشاط هذه الجمعية في ٢٢ أيلول ١٩٦٦، ثم حلّها نهائياً في ١٧ أذار ١٩٧٠.

إن "جمعية القيم" هذه تنتمي إلى اتجاه "الإسلام السياسي"، وما يميزها عن جمعية العلماء التقليدين، كون أعضائها الذين يعلنون أنهم ينتمون إلى الإصلاحيين السلفيين، كانوا يحرصون على إبراز معرفتهم للغة الفرنسية، ولقيم "أخرى غير الإسلام"، أي القيم

الغربية. وكانوا بهذه الطريقة -يندرجون في فكر الإسلام السياسي بالمعنى الذي يحدده "روا"، أي أنهم (مناضلو التيار الإسلامي" ومعنى ذلك أنهم استوعبوا الفكر الغربي- ولو كان هذا الاستيعاب يتم بهدف القيام بنقد أفضل له "الذي كان العلماء يجهلونه تماماً"(٩).

ويبدو أن بومدين كان يتعامل مع الحركة الإسلامية بأكثر من لغة، فهو من جهة يتعامل مع صديقه القديم في المغرب الشيخ محمد خير الدين، نائب الشيخ الإبراهيمي في جامعة العلماء، وممثل جبهة التحرير الوطني في المغرب. ومن جهة ثانية يسمح لـ"مالك بن نبي" بإقامة حلقات دينية ليس في منزله وحسب، بل وفي "الجامع الكبير" أحد أهم مساجد العاصمة. ومن جهة ثالثة، يعيد الاعتبار للشيخ الإبراهيمي، حيث سلم ولده "أحمد طالب الإبراهيمي" وزارات مهمة، كوزارة الثقافة والإعلام، ووزارة التربية الوطنية ... ويتسامح مع جماعة الدعوة والتبليغ، بل ويكثر من ذلك، ويسمح لأول مرة، ببناء مسجد في جامعة الجزائر تديره مجموعة مالك بن نبي (عبد العزيز بوتفليقة، محمد جاب الله، عبد الوهاب حمودة، عبد الناصر حجيس). ويحول وزارة الحبوس والأوقاف من وظيفتها التقليدية هذه إلى "وزارة للتعليم الأصلي، والشؤون الدينية"، التي كانت تنظم كل عام ملتقى الفكر الإسلامي حيث يعقد كل سنة في إحدى المدن الجزائرية، وتحشد له مفكرين إسلاميين من جميع أنحاء العالم، ثم يقيم جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية. كل هذا، ويسمح في الوقت عينه لمجموعة مالك بن نبي، تنظيم ملتقيات فكرية إسلامية، اعتباراً من عام ١٩٧١ وبإقامة معارض للكتاب الإسلامي.

ولا يبدو أن النظام كان يعاني من مشكلات حقيقية مع الحركة الإسلامية بشتى فروعها، فحتى الزوايا التي لم يكن النظام يرتاح لها، شهدت في عصره تطوراً مهماً، بل إنه قام بإلغاء مدارس التبشير المسيحي، وبدأ يقلل من صناعة الخمور، ويقلع كروم العنب، مما أدى إلى تضايق الشيوعيين من توجهات النظام الدينية. غير أن نظام بومدين

الجاد والمصمم على بناء دولة لا تزول بزوال الرجال شدد على تحقيق الثورة الزراعية، وبناء الصناعة الثقيلة، وانتهاج التسيير الاشتراكي للمؤسسات، والقيام بالثورة الثقافية. حينئذ بدأ الإسلاميون يدخلون في معارك مع النظام، لأنهم كانوا يرون أن هذه الثورات الثلاث ستقود الجزائر إلى مرحلة الماركسية اللينينية على الطريقة الكوبية.

أصدر عبد اللطيف سلطاني عام ١٩٧٤ كتاباً بعنوان "المزدكية هي أصل الاشتراكية"، الذي ينتقد بشكل لاذع اشتراكية الدولة التي كان ينادي بها هواري بومدين. فهو يحصر نقده لماركسية النظام، كما يقول فرانسوا بورجا في كتابه عن الإسلام السياسي، في الهيكل الشكلي، ويقارن ذلك المذهب بمذهب مزدك، وهو قائد فارسي (في القرن الخامس المسيحي لطائفة ملحدة مشهورة بميولها الشيوعية والإباحية). وعندما يهاجم عبد اللطيف سلطاني "المبادئ الهدامة المستوردة من الخارج"، فإنه بذلك ينتمي إلى القراءة النقدية المدرسية التي تشكل هيكل الخطاب الإسلامي تجاه ما يرد من الغرب. كتاب عبد اللطيف السلطاني يقرأ من عنوانه: الاشتراكية كفر، وكل فلاح يستثمر أرضاً مؤممة كافر، والصلاة لا تجوز فوق أرض انتزعت من أصحابها خلافاً لأحكام القرآن. تنبع أهمية الكتاب من أنه تحول بسرعة إلى دليل عمل للإسلاميين وشكّل مدخلاً لتحالفهم مع كبار ملاك الأراضي وهو تحالف يضيف وزن فئة اجتماعية نافذة إلى الوزن الإسلامي الناشئ بين الطلاب المعرَّبين. برز في هذه المرحلة بالضبط شيخ آخر سيلعب، هو أيضاً دوراً كبيراً في التطور اللاحق للحركة الإسلامية الجزائرية، وهو أحمد سحنون. حصل اللقاء الأول بين سلطاني وسحنون (وهو لقاء سيتكرر كما سنرى) ودعا الإثنان إلى تطبيق الإسلام بحرفيته ضد التوجهات التي يعتمدها النظام القائم(١٠).

وفي مقابل المساواة التي يساوي بها خطاب الدولة، يركز التيار الإسلامي خطابه أساساً على المجال الأخلاقي الذي يحظى بمكانة هامة عند الأصوليين. وهكذا، أخذت تتوالد المنظمات الإسلامية في تلك الفترة، فترة التأميمات النفطية، والثورة الزراعية، فظهرت

جماعة جديدة باسم "الجماعة الإسلامية"، وجماعة "الإصلاح"، ووصل الأمر بنظام هواري بومدين إلى إلقاء القبض على جماعة الدعوة والتبليغ عام ١٩٧٤ بدعوى التآمر على أمن الدولة. وكان الصراع بين النظام وقوى الحركة الإسلامية متمحوراً في ذلك الوقت حول نقطتين : ١- قانون الأسرة

٢- الاشتراكية . وبالخصوص الثورة الزراعية .

واحتدم النقاش، وأخذ يتجه إلى العنف وقمع المظاهرات الطلابية. وكان نظام بومدين قد حول يوم العطلة الأسبوعية من الأحد إلى الجمعة، باعتبار ذلك مطلباً إسلامياً. وهو موضوع على بساطته شهد معارك كبيرة، فبعض أدعياء التقدمية والعلمانية، اعتبروه كارثة اقتصادية، وبعض المزايدين اعتبروه نصراً دينياً كبيراً. ومع أن لكل الدول عطلتها الأسبوعية التي تتفق مع تقاليدها وتاريخها، إلا أن الشيوعيين ومعظمهم من ذوي التثقيف المرجعي الفرنسي، رغم غطاء موسكو، شنوا حملتهم ... فارتكب بومدين خطأ أثار حفيظة الإسلاميين، وهو إلغاء وزارة التعليم الأصلي التي أعادها فيما بعد ...

ولكن، اعتباراً من العام ١٩٧٦، دخل الشيخ عبد الحميد كشك على الخط، بأشرطة الكاسيت التي كان يسجلها، وتوزع على نطاق واسع بين الشباب في الجزائر، وكذلك فيلم "الرسالة" لمخرجه مصطفى العقاد، الذي عرض أشهراً طويلةً في دور السينما، وفي التجمعات الأخرى، مما جعل الحركة الإسلامية تنهض من جديد، خاصة بعد مناقشة الميثاق الوطني ١٩٧٦، وبداية التحالفات السياسية الإسلامية مع المعارضين السياسيين الجزائريين في الداخل والخارج، ثم اعتقال الشيخ محفوظ نحناح والحكم عليه بالسجن ١٥ عاماً، بعد نشره بياناً بعنوان "إلى أين يا بومدين" ؟. وقد بدا واضحاً أن نظام بومدين يترنح. فاشتراكيته الشعبوية تستفز الإسلاميين، وعروبته تستفز دعاة الفرنكوفونية، وإسلاميته تستفز الماركسية، والنظام "بكله وكلكه" يستفز الغرب والسوفييت معاً. فضلاً عن الصهيونية. فكل يريد الجزائر أن تكون على مقاسه. ونظام

بومدين يرفض أن يدخل في جيب أحد. فخاض معركة مع الجميع، وكان متوقعاً لـه أن يحقق نجاحاً، حيث أعطى أهمية قصوى للتنمية، وبدأت الجزائر تستعد لاسترجاع العمال المهاجرين إلى فرنسا، رغم التعثرات الحقيقية في الثورة الزراعية، حيث أفـتى مناضلو الإسلام السياسي بعدم جواز الصلاة في الأراضي التي تم تأميمها. وكان بومدين يـرد في هذا الصدد: "جدير بنا أن نوضح أنه لا يوجد أي نص ديني يمنع تطبيق الثورة الزراعية".

في الواقع، لم تكن الثورة الزراعية هي الخط الفاصل الذي يميز التيار الإسلامي داخل الحركة الطلابية، حيث أن مناضلي الإسلام السياسي كانوا ينتمون طبقياً إلى الفئات الشعبية الكادحة، وبالتالي فإننا نجد أن هناك تطابقاً بين أهدافهم وأهداف بومدين الاجتماعية، مع التأكيد على أن أحد شعاراتهم كان مع "الثورة الزراعية ضد الشيوعية".

بل إن الأرضية التي سيحقق فيها التيار الإسلامي انتصاراً أكثر وضوحاً هو الصراع الفكري والسياسي بين خط التعريب المدافع عن الهوية العربية الإسلامية للجزائر، والذي يستخدم في هذا الصراع أدوات تقليدية محافظة، وأنتج خطابَ هويةٍ منغلقة ذات نزعة صراعية، هو خطاب الإسلام السياسي، وبين الخط الفرنكوفوني المرتبط سياسياً واقتصادياً وثقافياً بالامبريالية الفرنسية، والداعي إلى الانصهار في ثقافة مستعمر الأمس القريب، وتبني لغته .

وكان لتعيين عبد الرحمن علي على رأس وزارة الشؤون الدينية، والاتجاه الجديد للنظام تأثيره الكبير في تنمية الاتجاه الجذري في تيار السلفية. وهذا ما تؤكده كتابات عباسي مدني في مجلة الرسالة، وكتابات الشيخ سحنون، ويمكن التذكير بأن هذا التاريخ شهد تقارباً بين إسلاميي السلطة وإسلاميي المعارضة، والذي أدى إلى تطرف التيار السلفي. وتعتبر تلك الفترة بداية دعايةٍ للثورة الإيرانية، حاملةً لواء إقامة الدولة الإسلامية ومصادرها الكتابات الباكستانية (المودودي، المصري، السيد قطب الموجود في قلب الدعاية السلفية الذي عمل على تطوير الخطاب الإسلامي الذي قام بالقطيعة مع وطنية العلماء الإصلاحيين).

٤- الصراع اللغوي وتبلور حركة الإسلام السياسي كحركة معارضة:

منذ فجر استقلال الجزائر وإلى أيامنا هذه في مرحلة، "جزائر التعددية"، كانت الساحة الثقافية ميدان صراع بين فئتين من المثقفين، فئة عربية اللغة والثقافة، تعتبر أن هناك علاقة عضوية بين الإسلام واللغة العربية لا تقبل أي تعارض أو أي انفصام، وهو ما يتطلب وفقاً لها خوض معركة إثبات الثقافة الوطنية العربية الإسلامية أمام الثقافة الفرنسية، وفئة فرنسية اللغة والتكوين الثقافي الفرنكوفوني تعتبر اللغة الفرنسية لغة اتصال وعلو وتكنولوجيا. وهذا الصراع يعكس أيضاً جوهر الصراع الحقيقي داخل المجتمع الجزائري حول هوية الجزائر، عربية إسلامية بالنسبة للمدافعين عن التعريب، الذي يعتبر بالنسبة لهم مبدأ وطنياً مقدساً لا يقبل النقاش حوله، و"الجزائر جزائرية" بالنسبة لدعاة الفرنكوفونية، الذين بخضوعهم لمؤثرات الحنين إلى اللغة والثقافة الفرنسيتين، إنما يشجعون زحف الفرنكوفونية وإمكانية حلولها محل الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر، وبالتالي تثبيت وجودها الثقافي والإيديولوجي والسياسي في المجتمع الجزائري بدل اقتلاع جذورها. وهذا الصراع اللغوي ما هو إلا شكل ثقافي تأخذه الصراعات الاجتماعية والإيديولوجية في الجزائر، لأن الازدواجية في النظام التعليمي في الجزائر، وفي بلاد المغرب العربي عامة، يقوم على تدريس اللغة العربية كلغة في الأقسام الابتدائية وحصر عملية التعريب في الفروع الأدبية، بينما تدرس العلوم الدقيقة والمواد الأولى باللغة الفرنسية. فأسهمت الازدواجية في التعليم الثانوي والعالي الذي تسيطر عليه اللغة الفرنسية في تخريج نخبة من المتعلمين، وبخاصة من ينتمي منهم إلى أصول اجتماعية برجوازية متميزة بمستواها المعيشي على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، ومنقطعة عن فئات الشعب اجتماعياً ولغوياً تكوينياً. وبالمقابل عمقت الهوة والتمايز الطبقي واللغوي والحضاري بين مجتمع نخبة له كل فرص العمل والوظائف الراقية، ويستورد كل شيء من الخارج، ومجتمع الشعب الفقير الذي ليس له شيء، إلا ما تبقى من تراث ثقافي تقليدي، وتعليم

معرَّب لا يسمح له بالوصول إلى سوق العمل، أو الجامعة، والذي يشعر بالحرمان على صعيد وسائل العيش والإنتاج، وبالدونية إزاء مجتمع النخبة.

ولما كان الطلبة الذين يدرسون في الكليات الناطقة باللغة العربية التي تم إنشاؤها في أوائل السبعينات، مبعدين عن مجال النشاط الاقتصادي، ومحرومين من فرص العمل، التي تتطلب تكويناً علمياً وتقنياً مناسباً، بسبب تهميش اللغة العربية، الذي كان سبباً جوهرياً من أسباب صعوبات التطور العلمي والتقني في الجزائر، وحيث أن سوق الشغل توفر العمل في الأعم الأغلب لخريجي كليات الطب، والعلوم الدقيقة، والهندسة بجميع فروعها، التي ما زالت إلى حد كبير ناطقة باللغة الفرنسية، وأصبحت في ظروف أزمة الثمانينات تعاني من انعكاسات الشبع الأولى، فإن أعداداً واسعة من هؤلاء الطلاب الشباب خريجي الكليات الأدبية والقانونية بأعداد ضخمة أصبحوا يكونون صفاً من العاطلين المتعلمين، لكونهم محرومين من ولوج سوق العمل في الإدارة والجيش، ومنسدة أمامهم كافة أبواب الترقي الاجتماعي.

هذا الوضع هو الذي دفع بجماهير المحرومين من الشباب المتعلمين، والمثقفين المعرَّبين، للدخول بقوة إلى ساحة المسرح السياسي والإيديولوجي للمطالبة بالتطبيق الفوري للغة العربية في الادارة والجامعة، بسبب من عداء الإدارة الجزائرية للغة الوطنية، اللغة العربية، وما ينجم عن هذا العداء من غبن يتعرض له المتخرج المعرَّب من طرف إدارة فرنكوفونية مستبدة لا تعترف باللغة العربية كلغة رسمية ولغة عمل. ويمكن القول إن الطلبة المعربين بمطالبتهم إعادة تأصيل الهوية العربية الإسلامية في الجزائر في بداية مرحلة الشاذلي، وبزوغ الحركة الثقافية البربرية على السطح في مظاهرات ربيع ١٩٨٠، التي تدافع عن الفرنكوفونية، وتناصب العداء لخيار التعريب، حيث أن مقاومة التعريب يصب في المحصلة النهائية في موقع الدفاع عن اللغة الفرنسية في شكل الدفاع عن الثقافة الشعبية. قد غدوا في نظر الشعب الممثلين للهوية الوطنية للجزائر. ثم إنهم من حيث

أصولهم الاجتماعية (كفلاحين صغار، وكبرجوازية مدينية صغيرة وفقيرة) أكثر اقتراباً من الجماهير من المثقفين المفرنسين، وقد رأينا في هذا الإطار عمليات الانتقاء الاجتماعي التي حدثت أثناء تطبيق التعريب. "إن المثقفين هم الذين قدموا أكبر عدد من الذين ينتخبون محلياً، وهذه هي حالة المعلمين مثلاً، وهؤلاء المثقفون يؤلفون بشكل عام الانتليجنسيا التي وجدت صعوبة في تأكيد مكانتها داخل المجتمع. إننا نجد لدى أكثرية الشباب منهم الإحساس بتناقضات المجتمع (وخاصة التناقضات الوطنية ومسألة التبعية) ومشاعر التمرد والرغبة في التغييرات الاجتماعية الجذرية، فهم الذين يقفون أيضاً وراء حركات الاحتجاج التي تأخذ طابعاً سياسياً أو ثقافياً دينياً. وتأخذ هذه الحركات هذا الشكل بالذات لأن التمايزات التي يشعر المثقفون المعرَّبون أنهم ضحيتها تظهر لهم في البدء على أنها تمايزات ثقافية، وينزعون إذاً بشكل طبيعي إلى نوع من التأويل الإيديولوجي الثقافي للعالم، وإلى اعتبار التناقضات الوطنية بمثابة تناقضات دولية، وللبحث عن مصدر هذه التناقضات في الصراعات الحضارية، ويرون أن حلها يكمن في التجديد، والتحصن الثقافي والعودة إلى الجذور والقيم التي كانت وراء مجد الحضارة العربية الإسلامية. أما على الصعيد السياسي والاجتماعي، فإن مقاومة سياسية التعريب ترتكز أساساً داخل أجهزة الدولة، علاوة عن التأثير الكبير والواضح لمراكز الهيمنة الخارجية عبر التبعية الثقافية والتقنية"[١١].

وإذا كان التيار الإسلامي قد حقق في البداية انتصاراً على أرضية الصراع اللغوي، فإنه في عهد حكم الشاذلي بن جديد الذي دشن سياسة الانفتاح الليبرالي، المنتهجة على الطريقة الساداتية، باعتزام فتح باب الاستثمار وما يمكن أن تعنيه سياسياً، سيعرف الإسلاميون أول محاولة لتنظيم أنفسهم تحت عنوان "الحركة الإسلامية الجزائرية"، حيث عُيِّن الشيخ مصطفى بويعلي أميراً لهذه الحركة في شهر تموز ١٩٨٢. وكان الشيخ بويعلي يعيش متخفياً، خاصة منذ شهر نيسان من العام عينه، وأصبح معارضاً متجذراً وثورياً للنظام، وجمع من حوله كل رموز الجماعات الإسلامية الثورية، ذات المنحى

الجهادي في إطار واحد منظّم أسماه "الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر"، التي تعتقد أن قيام دولة إسلامية لا يتحقق إلا عن طريق حرب عصابات طويلة النفس ضد الدولة باسم الجهاد. وهكذا تشبّع الإسلام الراديكالي كرد فعل للقمع الذي مورس عليه. ونجح النظام في إفشال حركته وتفكيك فرقه المسلحة وسجن عدد كبير من قادتها، أمثال علي بلحاج وعبد القادر شبوطي أحد أبرز قيادات الجماعات المسلحة حالياً.

المعارضة الإسلامية المسلحة (من وجهة نظر رسمية)

بتاريخ ٥ كانون الثاني ١٩٨٣ قدّم قسم الأبحاث للدرك الوطني بالجزائر العاصمة مجموعةً عددها ٤٧ (سبعة وأربعين) متهماً أمام النيابة العامة بمجلس أمن الدولة، وبعد دراسة الملف أحيلت القضية للتحقيق على أساس اتهام الجماعة المذكورة ومن يكشفه التحقيق عملاً بأحكام المواد ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٢٠٥ ، إلى ٢٠٧ ، ٣٥١ من قانون العقوبات، والمرسوم رقم ٨٥ – ٦٣ المؤرخ في ١٦ مارس ١٩٦٣.

وحسب ما أتى في التحقيق الابتدائي فبسبب تحريك هذه القضية وهو الاعتداء المسلح الواقع في ١٩٨٢/١١/١٧ بالمكان المسمى مونكادا بين عكنون من طرف مصطفى بويعلي ومراح أحمد بن رمضان عبد الكريم الذين أطلقوا نار رشاشاتهم على الدركيين القائمين بمراقبة المرور هناك. كما أن البحث الأول الذي أجراه بهذه المناسبة مكّن مصالح الدرك من تفكيك منظمة قام بإنشائها مصطفى بويعلي.

يستنتج من ملف القضية ما يلي : إن هذه المنظمات بدأت نشاطها أثناء سنة ١٩٧٩ وهو التاريخ الذي سلم فيه راية كمال مبلغ ٥٠٠٠ د ج للمسمى سريد محمد قصد شراء رشاشه. وما بين بداية ١٩٨١ إلى شهر نيسان ١٩٨٢ كان مصطفى بويعلي يلقي دروساً دينية يتطرق فيها إلى بعض الأوضاع كالتبذير والآفات الاجتماعية الأخرى

وحث الشباب على أن يلتقوا حول ما يسميه بمجموعة تغيير المنكر، ومن بين أنصاره المجتهدين بنجاح الخطة نجد بوسنينة محمد المدعو حمودي ومحمد بن ميرادي ومراح أحمد وعبد الكريم بن رمضان ومغني عبد القادر، وشارف محي الدين، الذين كانوا يحضرون هذه الدروس ويرغبون الآخرين للتنقل إلى المساجد التي تلقى فيها الدروس والمحاضرات من طرف مصطفى بويعلي أينما وجد.

ابتداءً من شهر نيسان اختفى مصطفى بويعلي وكلف محمد بوسنينة بتنظيم لقاءاته ببساتين واد الرمان مع أعضاء المنظمة الذين وزعوا كالتالي :

المجموعة الأولى: المسماة بالجزائر الساحل، أعضاؤها: محمد بوسنينة وشارف محي الدين ومحمد بن ميرادي.

المجموعة الثانية: المسماة بمجموعة المتيجة، أعضاؤها: مصطفى بويعلي، محمد بن رمضان عبد الكريم[١٢].

تحول مصطفى بويعلي في بحر تموز ١٩٨٢ إلى "أمير" على جماعة إسلامية مسلحة تشكلت من انصهار مجموعات متفرقة، وباتت تعرف باسم " الحركة الجزائرية الإسلامية المسلحة". واعتقلت السلطات الجزائرية العشرات من كوادر الحركة، ولكن هذا لم يمنعها من القيام بعدة عمليات عسكرية، شكلت بداية اندلاع الصراع المسلح بين الحركة الإسلامية الجزائرية والنظام، وسقط فيه عشرات القتلى. ورغم بروز الاتجاه المسلح داخل الحركة الإسلامية الذي قادته جماعة مصطفى بويعلي خلال المرحلة الممتدة من ١٩٨٤ إلى ١٩٨٦، إلا أن مصطفى بويعلي كانت نهايته مأساوية إذ قتل في شهر شباط ١٩٨٩، وعجزت جماعته عن جر الجماعات الإسلامية الأخرى خلفها، فضلاً عن أنها وجدت نفسها في مواجهة غير متكافئة مع السلطة.

وحاول مصطفى بويعلي الاتصال ببعض القيادات الإسلامية المعروفة، فاتصل بكل الذين سوف تلمع أسماؤهم لاحقاً في فضاء السياسة الجزائرية مثل عباسي مدني،

وعلي بلحاج وأحمد سحنون.. ومحفوظ نحناح، وكان الاتصال بهذا الأخير الأكثر أهمية إذ كان الرجل خارجاً لتوه من السجن بعفو خاص من الرئيس الشاذلي بن جديد. وأدى ذلك إلى إحاطته بتهمة التعاطي مع السلطة التي لم تفارقه حتى اليوم. وهو ينفيها طبعاً لكنه لا يستطيع إلغاءها من عقول الكثيرين خصوصاً أولئك الذين تعاطفوا مع بويعلي. يروي أحمد مراح المسؤول العسكري لـ"الحركة الجزائرية الإسلامية المسلحة" قصة بويعلي مع نحناح، يقول: "حاول بويعلي تشكيل مجلس شورى واتصل بنحناح ليبلغه طالباً إليه عدم الوشاية. تردد نحناح ثم أصر على لقاء بويعلي. في رمضان ١٩٨٢ ذهبنا فجأة إلى منزل "البليدي" نحناح من مواليد بليدا. دخل بويعلي مع اثنين وبقيت في الخارج للحماية. عندما خرج بويعلي قال إن اللقاء ايجابي وأن نحناح طلب موعداً في العاشرة من مساء اليوم التالي لاستشارة نائبه بوسليماني وأعضاء التنظيم. عدنا في ثلاث سيارات مسلحة فلم نجده. زاد قلقنا من استفساره السابق عن حجم الأسلحة. عند اعتقالي وتفكيك الحركة لم يكن بين المتعلقين على رغم اعتراف بعضهم أنه أعطاهم عناوين في الخارج للتدريب على السلاح. ولقد أفهمني المحققون أن نحناح أبلغ السلطات عنوانه وقام بلقائنا بطلب منها وأنه كان يمكن اعتقالنا في اليوم التالي ولكن الأجهزة امتنعت عن ذلك لأنها تريد معلومات أكثر.

ولم تكن قصة نحناح مع مصطفى بويعلي لتثير الشبهة لو أن نحناح كان بين الموقعين على "نداء ١٢ نوفمبر" ١٩٨٢ الذي يعتبر المسودة الأولى للمشروع الإسلامي في الجزائر وأدى إلى أوسع حملة اعتقالات في صفوف الحركة الإسلامية، في حين لم يتعرض نحناح للاعتقال. وعرفت الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر خاصة بعد مصرع مصطفى بويعلي انحساراً جلياً، وانطواءً كبيراً إلى غاية انتفاضة ٩ أكتوبر ١٩٨٨. ومن أبرز العوامل التي قادت إلى تقوية التيار الإسلامي بما مكّنه ويمكّنه من استخدام العنف في مواجهة السلطة، القمع الذي مارسته الدولة التسلطية على التيارات اليسارية والديمقراطية خلال العقدين الماضيين، حيث أصبحت الساحة السياسية خالية أمام التيار الإسلامي

الأصولي، يضاف إلى ذلك استخدام الدولة التسلطية بطريقة ذرائعية صرفة، ورقة تقوية الإسلاميين في مواجهة اليسار والديمقراطيين، " وذلك بكسب ثقتهم وامتصاص احتجاجاتهم" بالأسلمة الجديدة ولكن "الرسمية للمجتمع ولبعض مؤسسات الدولة، خاصة التربوية منها حيث تم محاصرة الفكر الماركسي في الجامعات، وتشجيع المواد الدينية في المدارس، وفتح فروع ومعاهد لعلوم الشريعة. وسجل على مستوى المخطط الخماسي لعام ١٩٨٠ مشروع إنجاز جامعتين للعلوم الإسلامية في عاصمتي الشرق والغرب، وثلاثة معاهد لعلوم الشريعة في كل من المدية ومعسكر وتلمسان، ومسجد ومدرسة قرآنية لكل من ١٦٠ دائرة المنتشرة على التراب الوطني، ومركز ثقافي إسلامي في كل ولاية من ولايات الوطن"[١٣].

لقد تم بناء مساجد كثيرة في الجزائر بعد عام ١٩٦٢، ووصل عدد المساجد إلى ٣٢٨٣ في العام ١٩٨٦، ليصبح ١١٢٢١ مسجداً في نهاية الثمانينات، ووصل عدد المساجد في العاصمة إلى ٢٠٠ مسجد في عام ١٩٨٨، وتنقسم المساجد المنتشرة في الجزائر إلى أربعة أنواع:

أولاً– مساجد الشعب، **ثانياً**– المساجد الحرة، **ثالثاً**– المساجد الخاصة، **رابعاً**– مساجد الدولة.

٥– انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨ ونشأة الجبهة الإسلامية للإنقاذ :

بدأت بوادر العنف في الجزائر منذ العام ١٩٨٢، مما أدى بالسلطة إلى إغلاق مسجد العاصمة، وسجن عباس مدني الأستاذ في جامعة الجزائر لمدة عامين تقريباً بعد المظاهرة الإسلامية الكبرى الثانية في تاريخ الجزائر في الكلية المركزية في الجزائر في نوفمبر ١٩٨٢، التي لعب فيها عباس مدني دوراً بارزاً. وبهذه المناسبة قام الشيخ العجوز أحمد سحنون وعباس مدني بتحرير عريضة وبتقديمها إلى الحكومة، تحتوي هذه العريضة على ١٤ بنداً هي الآتية:

١- التنديد بوجود عملاء أعداء للدين في أجهزة الدولة.

٢- شجب تعيين نساء وعناصر مشبوهة في القضاء وإضعاف حصانته.

٣- ضرورة تطبيق الشريعة.

٤- رفض منع المواطن من التمتع بحرياته.

٥- أهمية اعتماد توجه إسلامي للاقتصاد بمنع المبادلات غير المشروعة وتشجيع حيازة المواطن للثروة الوطنية.

٦- اعتماد الشريعة في سياسة الأسرة ضد سياسة فرنسا الرامية إلى تحلل الخلية العائلية.

٧- رفض الاختلاط في المؤسسات كلها.

٨- إدانة الفساد والارتكابات غير الأخلاقية في المدرسة والإدارة.

٩- التنديد بتزوير مفهوم الثقافة وعدم إنجاز الاستقلال الثقافي.

١٠- إدانة إفراغ التربية والثقافة من المضمون الإسلامي.

١١- شجب استخدام الدولة للإعلام في مواجهة التجدد الإسلامي.

١٢- ضرورة إطلاق سراح المعتقلين.

١٣- إعادة فتح الجوامع المغلقة.

١٤- معاقبة المعتدين على المعتقدات وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

حملت العريضة تواقيع أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، عباس مدني، ورفض محفوظ نحناح الانضمام إليهم، ولم يتعرض بالتالي لما تعرضوا إليه. أحيل الأولان إلى الإقامة الجبرية بعد فترة اعتقال وجيزة، أما الثالث فدخل السجن ليمضي فيه فترة مديدة. أراد الإسلاميون التظاهر مجدداً لإطلاق سراح شيوخهم المعتقلين فاتسعت حملة الاعتقالات لتطال علي بلحاج ومحمد سعيد وعدداً آخر من الذين باتت أسماؤهم في التداول لاحقاً[١٤].

وهكذا كانت أحداث نوفمبر ١٩٨٢ بداية مولد تيار الجزأرة ... الذي بـــدأت صفوفه بالتكون حول طلبة مالك بن نبي وأيضاً طلبة الجيل الجديد محاولة بذلك إبعـــاد تأثير محفوظ نحناح. وبدأت التعبير عن أفكارها في جوان ١٩٨١ في مجلة (التذكير) الـــتي تم منعها في نوفمبر ١٩٨٢، والتي ظهرت من جديد عام ١٩٨٩. رفض تيار الجــــزأرة فكرة المشاركة في خلق الجبهة الإسلامية للإنقاذ بينما اتحد مع الحزب عندما كانت لـــه إمكانية التعبئة وأصبح وسيلة للوصول إلى السلطة. وحاول الإسلاميون القيام بالتعبئة من خلال استعراض القوة في الجنازة الضخمة بحي القبة لتشييع جثمان عبد اللطيف سلطاني في نيسان ١٩٨٤. وكانت جنازة هذا الأخير بمترلة الحشد الإسلامي الكبـــير في فـــترة العمل السري قبل انتفاضة ١٩٨٨، علماً بأن الشيخ عبد اللطيف سلطاني هو الذي نقـل التيار الإسلامي من الدائرة الإصلاحية المسالمة إلى الراديكالية ذات الترعة الجهادية. أمـــا أرضية التعبئة الثانية التي خاض الإسلاميون على أساسها الصراع مع السلطة، فهي أرضية قانون الأحوال الشخصية التي سمحت ببلورة الإسلام السياسي، وخضوع السلطة في أيار ١٩٨٤ إلى صيغة حل وسط يحتفظ على أية حال للمرأة بصفة القـــاصر في الشـــؤون المدنية. إذ أننا نجد بين مواد القانون التي تؤيد في هذا التشريع عدم المســـاواة هـــذه في معاملة المرأة. وهي المادة التي يختلف فيها سن الزواج وفقاً للنوع، فسن الزواج للذكـــور (٢١سنة) وللأنثى (١٨سنة).

والمادة الثامنة: التي تكرس نظام تعدد الزوجات في الحدود التي ينص عليها القرآن، والمادة الحادية عشرة والتي تقول إن مسؤولية عقد زواج تقع على ولي أمرها: والدها أو أحـــد أقاربها من الدرجة الأولى. وتمنع المادة (٣١) زواج المرأة المسلمة من شخص غير مســلم. ويصدر الكتاب الحادي عشر مجموعة من التشريعات التي تتسم بعدم المساواة في الإرث. وتنص المادة(٢٢٢) على أنه في حال عدم وجود إشارة معينة في نص القـــانون فينبغـــي الرجوع إلى الشريعة. وبدأ الشارع الجزائري يؤيد الإسلاميين بوضـــوح خـــلال فـــترة ١٩٨٢- ١٩٨٧.

وبدأ الإسلاميون يدعون إلى العنف صراحة. في غضون ذلك دخلت الدولة التسلطية الجزائرية في أزمة بنيوية عميقة وشاملة حتى انفجرت في شكلها العنيف، من خلال انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨. غير أن ذلك الانفجار الشعبي العنيف الذي أحدث زلزالاً اجتماعياً عميقاً في الجزائر خلال الأسبوع الأول من شهر أكتوبر، لم يقف على رأسه تنظيم سياسي يؤطره، ويوجهه في خضم صدامه العنيف مع السلطة وأجهزتها القمعية الجيش والبوليس. و لم يعبر عن ذاته عن طريق بلورة أهداف سياسية واضحة المعالم، وإن كان هذا الوضع لا يطمس وجود قوى وتيارات سياسية متناقضة في منطلقاتها الإيديولوجية وأهدافها السياسية من الإسلاميين إلى اليساريين، شاركت بهذا القدر أو ذاك في هذه الانتفاضة، ولكن من دون تنظيمها وتنسيقها وقيادتها.

إنه انفجار شعبي كما أجمع على وصفه معظم المراقبين ناجم عن انهيار أسعار النفط في العام ١٩٨٦، وانخفاض قيمة الدينار الجزائري بالنسبة للدولة، وإسقاطاتها على انخفاض النمو الاجمالي للناتج الوطني في الجزائر إلى مستوى أقل من الحد الأدنى، حيث كان التناقض الاقتصادي والاجتماعي هو الأساس المادي لكل هذا التحرك للصراع الطبقي في أفق من التفجير لأساسيات بنية المجتمع بقاعدتها: التخلف، والتبعية، والظلم، والرغبة العميقة المكبوتة واليائسة في التغيير. ولقد شكلت المظاهرات الجماهيرية في الشوارع التي قامت بها مجموعات من الشباب والطلاب وتلاميذ الثانويات والعاطلين عن العمل، وحرضتها التيارات السياسية تهديداً خطيراً وجدياً لمستقبل النظام الجزائري.

إن كل الانتفاضات التي عرفتها الجزائر خلال السنوات الماضية، إلى حد هذه الانتفاضة الأخيرة، كانت تعبيراً نقياً عن صرخة الشباب الجامعي والتلمذي، والعاطل عن العمل، الذي يواجه مستقبلاً قاتماً ومظلماً حيث لا وظائف ولا إسكان يعيش فيه، وغير مقتنع بالوعود الغامضة والإصلاحات التي تلقاها حتى الآن. ومن المعروف أن الجزائر تعيش حالة من الانفجار الديموغرافي إذ يشكل الشبان الذين هم في سن الأقل من

خمس عشرة سنة نصف السكان، و٦٠ في المئة من إجمالي سكان الجزائر البالغ عددهم الآن ٢٥ مليون نسمة، هم في سن أقل من ٣٠ عاماً. ومن المتوقع أن يصل عدد سكان الجزائر في حدود العام ٢٠٠٠ إلى ٣٥ - ٤٠ مليون نسمة.

في أية محاولة لتحديد إطار تحرك هذه الانتفاضة الشعبية العارمة ضمن السياق العام لحركة الصراع الاجتماعي العام، قد لا يختلف اثنان في تحديد طبيعتها من كونها انتفاضة عفوية، غير أن هذه الانتفاضة التي مارست صراعاً طبقياً عنيفاً ضد ما يسمى ماركسياً بالطبقة البرجوازية الكمبرادورية المسيطرة في الجزائر،من موقع الهجوم تكمن دوافعها وأسبابها الحقيقة في الشروط الموضوعية للأزمة الاقتصادية، والاجتماعية، وفي عجز الدولة التسلطية عن طريق صراعها السياسي، الذي عنوانه، المراجعة والانفتاح الاقتصادي على الغرب الرأسمالي الذي تحبذه مجموعة الشاذلي بن جديد، لإخضاع الوعي الاجتماعي للطبقات الشعبية لسيطرتها السياسية.

وأمام القمع الدموي الذي مارسته الدولة التسلطية ضد الانتفاضة، اختار النظام طريقة محاولة تبرئة نفسه، و"فتح ثغرة في الدرع الإيديولوجي لخطابه ستسمح باندفاعات سيل من مطالب المجتمع المدني التي كان قد تم كبحها لمدة طويلة للغاية. ذلك لأن جبهة المعارضة تكونت لأول مرة على أساس شعار الكفاح ضد التعذيب، وعندما كان مصدر هذا التعذيب السلطة الاستعمارية كان يمثل بالنسبة لجبهة التحرير الوطني ولمنظومتها مصدراً للشرعية لا ينضب. ولكن عندما وجه "عيد القديسين" (اليوم الذي انطلقت فيه الثورة الجزائرية نوفمبر ١٩٥٤) العنف إلى أبنائه، كان ذلك تعبيراً عن فشل السلطة إلى حد ما، كما أنه قدم أفضل سلاح لمعارضي نظام الحكم. وربما لم يدرك هؤلاء أنهم باستخدامهم لأساليب السلطة الاستعمارية، كانوا يقوضون شرعيتهم الثورية التي كانت قد تهالكت إلى حد كبير بعد ستة وعشرين عاماً من احتكار السلطة[١٥].

الانفتاح الديمقراطي وإقرار الدستور الجديد

بعد خريف الغليان والانفجار الشعبيين، شهدت الجزائر تغيرات على قدر معين من الأهمية كانت قد قررها القيادة السياسية الجزائرية، بهدف تنظيم الحياة السياسية عبر الإصلاحات المقرة، وكسب الرهان المؤقت، تمثلت في الاستفتاء الشعبي حول "الدستور الجزائري الجديد" الذي جرى في شباط ١٩٨٩. غير أن المرء يتساءل ما إذا كان هذا الدستور الجديد يشكل محاولة تهدف إلى تعويض ما فقدته الطبقات الشعبية، من حريات ديمقراطية، وحريات عامة وخاصة، من خلال عملية الضبط والتقنين المحكمين، أو ما إذا كان النظام الجزائري عينة قد دخل في مرحلة جديدة من عملية إعادة بناء شرعيته السياسية، في ضوء الهزات الشعبية التي كادت تقوض بنية السلطة السياسية في الجزائر.

ومع أن هذين التوجهين يدخلان في إطار الإصلاحات السياسية، تبصراً ووعياً من القيادة السياسية للقيام بهذا الدور في سبيل تحقيق المصالحة وإقامة العلاقة الطبيعية بين الدولة والمجتمع المدني، غير أن السلطة السياسية الفعلية في الجزائر، تظل مرتكزة على هذا المثلث الحديدي (الرئيس، الحزب الواحد، الجيش). وقد بدا هذا التحول الدستوري، وكأنه إلغاء صريح لحقبة تاريخية سادت في الجزائر عنوانها الكبير "الثورة الاشتراكية"، وميلاد "الجمهورية الثانية" أسوة بالتقليد الفرنسي، ونهاية احتكار حزب جبهة التحرير الوطني بالصلاحية بعد ٢٧ عاماً من الاستقلال.

على نقيض سيطرة الحزب الواحد واحتكاره المطلق لمجمل الحياة السياسية في الجزائر، فإن الدستور الجديد في المادة (٤٠) من باب الحقوق والحريات، يقر بأن "حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به". وفي هذه الحال هل يعني ذلك أن الجزائر ودّعت عالم الحزب الواحد ليحل محله عالم تعدد الأحزاب، وازدهار "مجتمع مدني" حُرم خلال مدة طويلة من استقلاله؟ في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨، أعدت الحكومة الجزائرية عدتها لإعادة فرض قوتها من خلال تقسيم المعارضة وشق صفها. لقد

اعتبر الإطلاق المحدود للحريات بمثابة تحول نحو الديمقراطية -على الأقل من وجهة نظر القيادة- وهو بالضرورة لا يستدعي أكثر من التزام شكلي "بالمبادئ الديمقراطية". إن معظم الزعماء العرب "لن تستوعب عقولهم على الإطلاق أن الديمقراطية قد تعني أيضاً الانتقال السلمي للسلطة لجماعة معارضة". وهذا في نظر معظمهم يبلغ حد اعتباره دماراً، وتحد لا داعٍ له، ولا يطاق، لاستقلالية وسيادة الدولة(١٦).

تم الاعتراف حتى الآن بأكثر من ثلاثين حزباً من مختلف المنابع الفكرية والإيديولوجية والاتجاهات السياسية منذ أن بدأ العمل بتطبيق نظام التعددية الحزبية في الجزائر. فالدولة التسلطية الجزائرية، وبعد سبعة وعشرين عاماً من حكم نظام الحزب الواحد أفسحت المجال لتأسيس أحزاب جديدة، وتجمعات صغيرة، ولجان ثقافية خاصة بحقوق الإنسان، وأصدرت قرارات بإعطاء تراخيص بالعمل السياسي العلني للأحزاب القديمة التي كانت منحلة طيلة المرحلة الماضية. إن معظم المراقبين أجمعوا على أن الجزائر تعيش عصر التحولات، بما أن التحولات أتت بعد أن بلغت الأزمة ذروتها بين الدولة التسلطية والمجتمع المدني، حيث أن الطلاق بين الحكم والشعب أضفى تعبيراً واضحاً عن هذه الأزمة على الصعيد السياسي. وفي ظل هذه التحولات، ازدهرت التشكيلات السياسية الجديدة التي تم الاعتراف بها، وهي تبحث عن الديمقراطية، وإذا كانت هذه الأحزاب ما زالت بعيدة عن تغيير المعادلة السياسية القائمة في الجزائر، إلا أنها أصبحت تعد أحد التعبيرات عن إعادة تكون المجال السياسي بشكل عميق، وإن لم يكن ذلك بالضرورة أكثر تلك التعبيرات صدقاً(١٧).

لا شك أن الدستور يعتبر بعداً جوهرياً من أبعاد الديمقراطية، لكن السؤال الذي طرح نفسه هل بإمكان الدولة التسلطية المعادية للشعب، والتي تتزين شكلياً بزي "ديمقراطية" أن تنتقل فعلاً إلى تطبيق الديمقراطية، وحكم القانون؟ في الواقع قبل الإجابة عن هذا السؤال في سياق التجربة الجزائرية حيث انكسرت "ديمقراطية" الوليدة بسهولة،

وارتدّت أقوى بكثير مما كنا نتصور إلى حكومة مستبدة بسبب هيمنة العسكر من جديد على السلطة، نود أن نعطي تعريفاً محدداً بالحد الأدنى لمعنى الديمقراطية. إن الديمقراطية تتطلب محاسبة الحكومة (وإلا فلماذا حكم الشعب ؟) وإن المحاسبة تتطلب أن يكون الحكام خاضعين للمحاسبة لا وفق شروطهم بل وفق قواعد لا يملكون حرية تغييرها متى شاؤوا. ثانياً، إن الديمقراطية تتطلب منافسة حرة وغير عنيفة تتكرر بانتظام بين جماعات جرى تنظيمها لغرض كسب السلطة كما تتطلب مشاركة المواطنين كافة في اختيار الزعماء والسياسات، ومن هنا الحاجة إلى دستور لضمان منافسة منصفة ومشاركة حقيقية وحرة، ذلك أنه من الجائر بالأطراف المعنية أن تضع القواعد وتغيرها للسيطرة على المشاركة ولاكتساب ميزة حاسمة، وأخيراً إذا لم تكن هناك ضمانة دستورية للأقلية فإن هذا يعني على حد تعبير جيوفاني سار توري « أن قسماً من الشعب يغدو مستبعداً مما يقطع أوصال الشعب فيقوض بذلك أساس الديمقراطية ذاته »[(١٨)].

٦- تحدي الجبهة الإسلامية للإنقاذ :

علينا أن نرى أن الدولة التسلطية التي تحتكر بشكل قوي وفعال مصادر القوة والسلطة في المجتمع الجزائري في مرحلة الاشتراكية الشعبوية، هي نموذج لدولة المخابرات القائمة على الأمن العسكري، هذا الجهاز البيروقراطي الاستبدادي الضخم، وعلى حزب جبهة التحرير الوطني، الحزب الوحيد في البلاد. وقد أحدثت هذه الدولة قطيعة تاريخية بينها وبين المجتمع المدني، حاولت أن تقضي على كل المعارضات السياسية بجميع تلاوينها، وألحقت الدين بمؤسسة الدولة، مما أدى بهذا الاستخدام السياسي الرسمي للإسلام إلى هدر القيمة الروحية للدين، وأعدمت وجود الفضاء العام الذي كان ولا يزال المنفذ التاريخي لانبثاق مؤسسات وتكوينات المجتمع المدني الحديث، من أحزاب سياسية، ونقابات ومنظمات شعبية ولجان حقوق الإنسان، وصحافة حرة. كما أن استقرار الدولة التسلطية طيلة مرحلة الاشتراكية الشعبوية التي كانت تعتمد على إيرادات

النفط لتمويل المشاريع التنموية، وخلال عملية الإصلاح الاقتصادي التي نفذها بن جديد لمصلحة التحول إلى اقتصاد السوق، وتعزيز نمط التنمية المرتبط به، لم يكن نابعاً من المشروعية السياسية والتاريخية لحرب التحرير الوطنية، واستخدام القيادة السياسية العدالة الاشتراكية وشرعيتها، بقدر ما كان نابعاً من استخدامها كسلاحٍ للخوف والإرهاب المنظم ضد الشعب.

ففي ظل الدولة التسلطية التي أفرزت ظاهرة الشعبوية باعتبارها تعبيراً عن مرحلة حديثة من مراحل ذلك الديالكتيك الاجتماعي والثقافي والسياسي العتيق الذي جسد دائماً نوعاً من التوتر والتضاد بين مجتمع النخبة (أي الطبقة العليا لأثرياء السلك الحكومي من البرجوازيين وباقي فئات البرجوازية الأخرى) الذي يمتلك الثقافة العالمة واللغة الفصحى، ويجسد الحداثة المستلبة المرتبطة بالمدن والسلطتين السياسية والاقتصادية، ومجتمع العامة الذي يعاني من سياسات التقشف، ومن انخفاض لم يسبق له مثيل في القوة الشرائية، والمتمسك بالثقافات الشعبية ذات الطبيعة الشفهية والريفية والجبلية والرعوية[١٩]، والمنحدر من العالم الريفي بعد أن تم اقتلاع الفلاحين من جذورهم، وفصلهم عن تضامنياتهم القروية، والعشائرية، والجهوية. في مثل هذا الوضع، حصلت الهجرة المكثفة من الريف إلى المدن الجزائرية، وانتشرت مدن الصفيح الفقيرة في العاصمة وغيرها، وأصبح الشباب الذي يشكل الغالبية العظمى في المجتمع عاطلاً عن العمل، ويعاني من السحق والإحباط والحرمان، في حين أنه يشاهد على شاشات التلفزيون النمط الاستهلاكي الغربي الذي تتمتع به المجتمعات الأوروبية، فضلاً عن الهوة الطبقية التي تفصله عن الطبقة البرجوازية الكمبرادورية الجزائرية المعنية بتراكم الثروة الخاصة، وسوء استخدام السلطة، وتنعم بنمط حياتها التفاخري.

ومن المعلوم أن هذا الاستقطاب الاقتصادي، والمجريات السياسية والسوسيولوجية الناجمة عن تدهور البنية الاقتصادية والاجتماعية، وانعدام الكفاءة الاقتصادية، والاختلال

في منظومة القيم الإسلامية، هو الذي شكل خلفية ظهور الحركة الإسلامية ذات الطابع الشعبي في السبعينات والثمانينات. ويذهب محمد أركون في تحليله لانتشار الظاهرة الشعبوية باعتبارها أداة لتوسيع الخطابات الإسلاموية إلى أنه توجد « نقطة قطيعة كلية بين المجتمعات المدنية كشعوب العالم الثالث وبين (الدولة - الوطن - الحزب) التي تحكمها، وهذه الدول (أو الأنظمة) -ومنها الدولة الجزائرية- أصبحت متحالفة موضوعياً مع الدول القومية الأوروبية التي كانت قد حوربت في أثناء النضال من أجل الاستقلال من قبل الشعوب تحت راية (قادها التاريخيين). ولهذا السبب فإن "الإسلام" أصبح منذ الآن فصاعداً هو القادر وحده على التعبير المطابق عن نزعة الغضب والاحتجاج للشعوب. وراحوا يخلطون في عملية الرفض هذه بين رد الفعل ضد "النخب" القائدة المحلية التي فقدت مصداقيتها، وبين رد الفعل ضد الدول القومية "الإمبريالية" للغرب »(٢٠).

وهكذا خرجت الحركة الإسلامية من أسوار الجامعة لكي ترمي بكل ثقلها في الأوساط الشعبية من أجل توسيع قاعدها الاجتماعية ابتداء من العام ١٩٨٠، حيث انتهجت السلطة في الجزائر سياسة "الانفتاح والمراجعة". وقد أعطتها هذه السياسة دفعة قوية على حساب اليسار، وشكلت المساجد بالنسبة لمناضلي الإسلام السياسي المعاصرين المعاقل القوية لبناء الحركة الإسلامية، وتعزيز موقع المعارضة الإسلامية تجاه السلطة. و لم يلبث تأثير خطب أيام الجمعة التي يلقيها أئمة المساجد الأكثر تشدداً أن غزا الشوارع، ومدن الصفيح الفقيرة، والتجمعات الشعبية ذات الكثافة السكانية مثل حي القصبة، وحي باب الواد، وحي بلكور، وحي الحراش، حيث تسكن بعض العائلات المكونة من خمسة إلى ثمانية أفراد في حجرة واحد في كثير من الأحيان. ووجد الشبان العاطلون عن العمل ممن تتراوح أعمارهم بين ١٨ و ٢٥ عاماً، الذين تركوا المدارس مبكراً، أو الذين يحملون شهادات تعليمية لا تضر ولا تنفع، في خطب المساجد، "بصيصاً من أمل"، وفي العودة إلى الإسلام في مفهومه الكلي والشمولي، والموروث العربي الإسلامي الذي قوامه

النزعة السلفية المحافظة، عزاء للحرمان الذي يعانون منه، في ظل غياب أي نوع من أنواع المنشآت الرياضية المناسبة، ووسائل التربية البديلة.

و لم يخفِ الأئمة في المساجد تنديدهم بالخيار الإيديولوجي لمجتمع النخبة، الـــذي تبنى الفرنكوفونية وشعار اللحاق بالغرب الرأسمالي، باعتبار أن كل ما هو مستورد مـــن الغرب يمثل الرقي والتطور والمدنية، وراحوا يدينون علناً فساد النظام الجزائري، وتأخرت الحكومة في إظهار أية ردود فعل ... وبدأت الجزائر تشهد مداً دينياً وســلفياً غايــة في القوة والعنف حتى أن المراقبين باتوا يعتقدون أن الحركة الإسلامية الجزائرية تعتبر أخطــر وأقوى حركة إسلامية في العالم الإسلامي بعد إيران. وتضم الحركة الإسلامية الجزائريــة عدة اتجاهات في داخلها، وهي على النحو التالي: الاتجاه السلفي، والاتجــاه الإخــواني، وجماعة التبليغ، وجماعة الطليعة، والاتجاه الصوفي، وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات تتمــيز قوى الإسلام السياسي في الجزائر بتنوع وتعدد أطر مرجعيتها الفكرية والإيديولوجية، إذ تشمل الفكر السلفي الأصولي لابن تيمية ومحمد عبــد الوهــاب، والفكــر الســلفي الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بتفرعاته، وصــولاً إلى الفكــر الســلفي الإصلاحي الجزائري الذي يمثله ابن باديس ومالك بن نبي، وفكر الإخوان المسلمين بــدءاً من حسن البنا وصولاً إلى سيد قطب، فضلاً عن أفكار المنظر الإسلامي الباكستاني أبــو الأعلى المودودي، وأفكار الحركات الجهادية التي وجدت طريقها إلى منطقــة المغــرب العربي بشكل خاص منذ قيام الثورة الإسلامية الإيرانية.

ويمثل تيار الجزأرة خصوصية الإسلام الجزائري، الذي يعتبر في نظر السلفيين تياراً "خائناً" نظراً لعلاقته المشبوهة بالنظام، ويضم مجموعة مـــن الجــامعيين الفرنكوفونيــين المتخرجين من التعليم العلمي الذي يستمد تعاليمه من فكر مالك بن نبي. وعليه يختلــف تيار السلفية وتيار الجزأرة من حيث المفاهيم الاستراتيجية . وتتمثــل قــوى الإســلام السياسي بشكل رئيسي في تنظيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تأسست في آذار ١٩٨٩،

في اجتماع كبير ضم مجموعة كبيرة من العلماء ووعاظ المساجد وأساتذة الجامعات، وعدداً من المثقفين، خصوصاً أولئك المنخرطين في المجال العلمي كالشيخ عبد القادر حشاني المهندس في الكيمياء النفطية، والرئيس الحالي للمكتب التنفيذي المؤقت للجبهة. وفي عام ١٩٨٩ كان التفكير بالنسبة لأغلبية مؤسسي الحزب في خلق حركة تحمل نفس بذور الحركات السابقة وإخراجها إلى الوجود حتى تحتل الأماكن التربوية والاجتماعية. أما عباس مدني وبعض المناضلين الشباب فكانوا يطمعون في تأسيس حزب سياسي يمكنهم من الوصول إلى كرسي الحكم بسهولة نظراً لضعف النظام وتقهقره[٢١].

ليست الجبهة الإسلامية للإنقاذ حزباً كبقية الأحزاب، بل إن الهيكل التنظيمي البنائي للجبهة يعبر عن تفاعل عدة تيارات في داخلها، أبرزها: التيار الذي يمثله الدكتور عباس مدني ورفاقه، وهو التيار الإصلاحي الذي ينادي بثورة إسلامية ولكن بأسلوب براغماتي، وتصعيد النضال السياسي الجماهيري في إطار الصراع مع السلطة، مثل أسلوب العصيان المدني. ويُعتبر هذا التيار امتداداً "لجمعية العلماء" و"جمعية القيم" و"جمعيةجند الله". وهو تيار "معَقْلن" داخل الحركة الإسلامية الجزائرية، إذ أن رمزه وقائده عباس مدني كان قد دخل معترك العمل السياسي منذ نهاية الأربعينات عندما انخرط في "حركة الانتصار من أجل الحريات الديمقراطية"، التي كانت وليدة نجم الشمال الأفريقي، وحزب الشعب، اللذين أسسهما مصالي الحاج. ومن المعروف تاريخياً أن حركة "الانتصار" كانت حركة ثورية ذات طابع شعبي تضم في صفوفها اتجاهات متعددة من الاشتراكية، إلى القومية العربية، إلى الإسلامية الإصلاحية. ثم انخرط عباس مدني لاحقاً في صفوف الثورة الجزائرية، إذ ألقي عليه القبض في ١٧ نوفمبر ١٩٥٤، وظل في السجن طيلة الحرب التحريرية. وقد حصل على شهادة دكتوراه الدولة في مجال التربية المقارنة من بريطانيا، وإلى جانب تكوينه الجامعي يجيد عباس مدني اللغات الأجنبية (الفرنسية والإنكليزية) إذ عاش في انكلترا بين ١٩٧٥ - ١٩٧٨.

أما التيار الثاني فيمثله علي بلحاج، وهو تيار الإسلام المتشدد، أو المثالية الثورية، إذ أن تكوين علي بلحاج تكوين فقهي بالدرجة الأولى، ويعتبر نفسه "رجل شريعة وليس رجل سياسة" لذا تنقصه الدراسة العلمية للتطور التاريخي. ذلك أن نقاءه الثوري مشبع بالدرجة الأولى بقراءة نصيه ومثالية للتاريخ العربي الإسلامي من الزاوية الطوباوية، لا من الزاوية الموضوعية، ومشبع أيضاً بزخم الحلم الجماهيري الطوباوي الراسخ في المخيال الاجتماعي، الذي يعني لديه شعار "الإسلام هو الحل" و"الدولة الإسلامية" عدالة اجتماعية مطلقة، وقيم اجتماعية خالية من القهر والظلم والاستغلال. إن التيار الثاني تيار شمولي وراديكالي لا يخشى المواجهة الصريحة مع الدولة التسلطية.

التيار الثالث هو تيار "الجزأرة" الذي يختلف عن غيره من التيارات الأخرى داخل جبهة الإنقاذ، كونه انضم إلى الجبهة بعد فترة من تأسيسها، وهو الذي انتقد فكرة تأسيس جبهة الإنقاذ في بدايتها. ولقي زعيم هذا التيار الشيخ محمد السعيد رفضاً شديداً، ورداً حاداً من قبل أنصار الشيخ علي بلحاج في مناسبة من مناسبات الحديث عن الجبهة في أيامها الأولى في مسجد السنة بباب الواد، حين تطرق الشيخ محمد السعيد إلى ضرورة التريث وعدم الاستعجال، وحذر من عواقب حركة تأسيس الجبهة، بل هو الذي تخوف من تحول هذا الحزب من "جبهة إنقاذ إلى جبهة إنقاض". ولكن هذا التيار انضم بعد ذلك إلى الجبهة، وقوبل ذلك برفض الشيخ علي بلحاج، وقبول الشيخ عباس مدني. ويبدو أن تيار الجزأرة أراد أن يستفيد من رصيد الإنقاذ الهائل ليوجه هذه الجبهة العريضة التي تكونت بسرعة هائلة جداً[٢٢].

جعلت الظروف التي تشكلت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ تركيبتها الفكرية والتنظيمية متناقضة، أو لنقل على قدر معين من التعددية، إذ أنها تضم في صفوفها جماعة من "الحرس الإسلامي" المتكون من قدماء حركة مصطفى بويعلي (علي بلحاج، الهاشمي سحنوني)، بالإضافة إلى جماعة من "الأفغان الجزائريين" (قمر الدين كربان، السعيد

مخلوفي)، وعدداً من قادة "جماعة الجزأرة" الذين ظل نشاطهم وطبيعة تنظيمهم محاطاً بالغموض والسرية التامة، إلى غاية استيلائهم على جبهة الإنقاذ بعد سجن عباس مدني وعلي بلحاج. ولم يغب عن تشكيلة الجبهة الإسلامية للإنقاذ سوى تنظيم "التكفير والهجرة" إحدى أقدم الجماعات الإسلامية الجزائرية (تأسست منتصف السبعينات وأشدها راديكالية على المستوى العقائدي)، حيث عارض التنظيم بشدة ما تضمنه برنامج جبهة الإنقاذ من قبول بالديمقراطية والاحتكام إلى الانتخابات التعددية. وأصدر أحمد أبو عمرة، أحد زعماء "الهجرة والتكفير" في منتصف سنة ١٩٨٩، فتوى مطولة بعنوان « الحجج الجلية في كفر أتباع الجبهة الإسلامية وكل من زاول الانتخاب ودخل في دين الديمقراطية ». وأهم ما جاء في هذه الفتوى تكفير عباس مدني ومن معه من قادة جبهة الإنقاذ وكل من ينضم إليهم أو يؤيد نهجهم السياسي[٢٣].

غير أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليست الجبهة الإسلامية الوحيدة في الجزائر، فهناك قوى إسلامية أخرى، ومنها حركة المجتمع الإسلامي (حماس) التي يتزعمها محفوظ نحناح، الذي يميل إلى التدرج في الوصول إلى السلطة وهي الفرع الجزائري العضوي للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وجماعة النهضة الإسلامية التي يتزعمها عبد الله جاب الله، وهي شخصيات إخوانية جزائرية، وتقع في موقع الوسط بين الإنقاذ وحماس، وجمعية التضامن الإسلامي الجزائري التي يتزعمها أحمد سحنون وهي تضم تحالفاً بين الرابطة الإسلامية وحزب الأمة، وحزب الجزائر المسلمة المعاصرة، والجماعة الإسلامية المسلحة التي تمثل امتداداً لخط مصطفى بويعلي الوجه الجزائري للإسلام المسلح والعنيف والمتطرف.

ويكشف لنا رصد مراحل التطور التاريخي للحركة الإسلامية الجزائرية عامة، وجبهة الإنقاذ بخاصة، أن هذا الحضور القوي والفعال لقوى الإسلام السياسي ناجم عن مجموعة العوامل الموضوعية والتاريخية المرتبطة بالمجتمع الجزائري، وفي الأخص منها

الصراع على الهوية الوطنية للجزائريين بين الاتجاه العربي الإسلامي والاتجاه الفرنكوفوني، والأزمة الاقتصادية والسياسية في الجزائر، واستثمار الجبهة الإسلامية للإنقاذ حركة التذمر الواسعة في الأوساط الشعبية. ولقد ساعد الحركة في انتشارها التنظيمي، واتساع دائرة استقطابها الجماهيري، وانتقالها إلى الهجوم على جبهة الصراع السياسي، غياب الفضاء العام، الذي أعدمه نظام الحزب الواحد، واستثمار الإسلاميين للفضاءات الجمعية المشتركة لكل أعضاء المجتمع وبخاصة منها المساجد بجميع أنواعها، حيث يقول أحمد رواجية « إذا كانت جميع المساجد من الوجهة القانونية ملكاً للدولة، وفقاً لبنود الدستور والميثاق الوطني التي تجعل النشاط المعماري في المجال الديني مقصوراً مبدئياً على الدولة، فإن المساجد وبما فيها تلك التابعة لوزارة الشؤون الدينية، لم تكف يوماً واحداً عن أن تكون حقلاً وسلاحاً وهدفاً بين أيدي كافة القوى الاجتماعية المتصارعة على الساحة، وبين أيدي كل الرموز والفعاليات السياسية والإيديولوجية، ولأنه لم يكن هناك قبل خريف الغضب الدامي، أي مجال تتنفس منه المعارضة ضد نظام الحزب الواحد، فقد أصبحت المساجد، مع مرور الوقت، ساحة التعبير الوحيدة، في البلاد وبالطبع لم يكن هناك قوة أخرى، سوى التيار الإسلامي، مرشحة للاستفادة من هذه الحالة »(٢٤).

وقد عُرف عن الإسلاميين أداء منضبط وكفاءة تنظيمية في احتلال الفضاءات الجديدة في الأحياء الفقيرة من المدن، التي تركتها الدولة تواجه مصيرها بمفردها، من خلال بناء المساجد الحرة، وانكباب الأئمة من الشباب المتخرجين من الجامعات أو المعاهد العليا على تكريس خطبهم في هذه المساجد للبرهان على أن الإسلاميين هم الوحيدون القادرون على تنظيم وتجنيد وتثوير الفقراء والمهمشين تحت شعار التغيير السياسي الجذري، واحتواء البطالة، وتأمين المسكن اللائق للمواطن. وتحولت هذه المساجد الحرة المنتشرة في مدن القصدير التي تشكل أحزمة المدن، ومرابض السيارات، والأقبية في أسفل العمارات، إلى فضاءات راديكالية لخوض الصراع السياسي والإيديولوجي ضد الدولة التسلطية الجزائرية.

وتعتبر الجبهة الإسلامية للإنقاذ القوة المعارضة التي توسّعت من دائرة استقطابها الاجتماعي والسياسي في المدن، والأحياء الفقيرة، وداخل الشرائح المحافظة من البرجوازية التجارية، والطبقة الوسطى. وأصبحت بمنزلة القوة السياسية التي تقدم مساعدات اجتماعية إلى المواطنين، والمحرومين والمعزولين، وتأتي إلى نجدتهم، في وقت سقطوا فيه من حسابات الدولة، والقوى السياسية الأخرى. وعلى الرغم من أن الجبهة ليس لها برنامجاً للتغيير الراديكالي، حيث أن البرنامج ليس شرطاً ضرورياً لبروز الحركة الإسلامية، إلا أنها كانت تتبنى المشروع الإسلامي، وتطبيق الشريعة الإسلامية، وخوض الجهاد أو "الحرب المقدسة" ضد الطبقة الحاكمة التي تتفاخر برفاهيتها، و"المثقفين المتفرنسين"، وهي أكثر الأدوات فعالية والتي يحرض بها الإسلاميون من العاطلين عن العمل، والمهمشين، من قبل الدولة التسلطية، الذين باتوا يرون في الجبهة الإسلامية، المنقذ الوحيد ...

فتتحول الحركة الإسلامية إلى إشارات الهوية التي تضم كل المهمشين، وبذلك أمكن لجبهة الإنقاذ ألا تسير على هدي المثال الإيراني فقط، بل وأن تستفيد من المؤلفات التراثية التي انتشرت في العصر الذهبي للإسلام، مثل مؤلفات زيد بن علي أو الجاحظ اللذين هاجما فساد وبذخ الخلفاء الأمويين والعباسيين. وتماماً كشيوعيي العقود السابقة حصدت جبهة الإنقاذ ثمار الإحباطات الاجتماعية وتراكمات الشعور بالظلم الناتجة عن فشل المشاريع الاشتراكية، وما تبعها من "انفتاح متوحش"[٢٥]. وضعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تصوراتها في مذكرة من خمسة عشر مطلباً رفعتها إلى الرئيس الشاذلي بن جديد (كان ذلك قبل أن تعلن عن مشروع برنامجها السياسي في ٧ آذار/ مارس ١٩٨٩). تتضمن المذكرة البنود التالية :

- تحديد مجالات وجدول زمني للإصلاح .
- حل الجمعية الوطنية والدعوة إلى انتخابات في غضون ثلاثة أشهر .
- تشكيل هيئة مستقلة لضمان نزاهة الانتخابات المحلية .
- التزام الدولة بحماية الحريات العامة وإطلاق المعتقلين وعدم ملاحقتهم .

- إعادة الاعتبار لهيئة الرقابة المالية .
- إعادة النظر بسياسة الأمن .
- استقلال القضاء بغرض "الحسبة".
- إلغاء الاحتكار لوسائل الإعلام .
- وقف عنف الدولة ضد المطالب الشعبية .
- وضع حد لتضخم البطالة وهجرة الكفاءات وانتشار المخدرات .
- التزام رئيس الدولة تطبيق الشريعة طالما أن يحكم شعباً مسلماً .
- حماية كرامة المرأة الجزائرية وحقوقها في البيت ومركز العمل .
- حماية المهاجرين الجزائريين وضمان التعليم الإسلامي لهم وتسهيل شروط عودتهم .
- إصلاح النظام التعليمي .
- التدخل لدى الصين والهند والاتحاد السوفييتي وبلغاريا لوضع حد لاضطهاد المسلمين وبلورة خطة لدعم الانتفاضة الفلسطينية ونجدة المجاهدين الأفغان .

وتعتبر المذكرة حلاً وسطاً بين "نداء ١٢ نوفمبر" و"مشروع البرنامج السياسي". لكنها تعتبر، أكثر من ذلك، حلاً وسطاً بين تيارات "الإنقاذ" وبين زعيميها البارزين عباس مدني وعلي بلحاج(٢٦).

في نطاق اختبار القوة والتمرن على المواجهة مع السلطة، قامت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بتنظيم مظاهرة حاشدة وبالغة الانضباط في ٢٠ نيسان من العام ١٩٩٠. وشكلت حرب المسيرات هذه من جانب الجبهة الإسلامية للإنقاذ ضربة قاصمة لحزب جبهة التحرير الوطني، وللرئيس الشاذلي بن جديد، الذي انتقد الحزب الحاكم ومجلس الشعب على تكيفهما البطيء مع سياسة التعددية والديمقراطية، التي بدأ في تطبيقها. وعلى الرغم من إرادة بن جديد لتجديد الحزب وإصلاحه إلا أنه من الواضح أن حزب جبهة التحرير الوطني يعاني من مرض الشيخوخة بعد ٢٨ عاماً على رأس السلطة،

كشفت النقاب عن إفلاسه، وجعله الجزائر تعيش في ظل جو مثقل بالفقر في مجال الفكر والثقافة السياسيين.

٧- الجبهة الإسلامية للإنقاذ والانتخابات البلدية

يعتبر العام ١٩٩٠ عاماً ذهبياً في حياة الحركة الإسلامية. ففي ١٢ حزيران ١٩٩٠ جرت أول انتخابات حرة لمجالس البلديات والولايات في الجزائر، بشكل لم يحدث من قبل في الوطن العربي، التي قامت في ظل دستور جديد، وعلى أساس التعددية الحزبية، دخولاً إلى الديمقراطية. وأظهرت نتائج الانتخابات المحلية "البلدية" انتصاراً ساحقاً للجبهة الإسلامية للإنقاذ بنسبة ٥٤,٢٥ في المئة من الناخبين حسب الأرقام التي أعلنت عنها وزارة الداخلية بتاريخ ٢٠ حزيران ١٩٩٥ أي ٤,٣٣١,٤٧٢ صوتاً. علماً أن البلديات الجزائرية يبلغ عددها ١٥٣٩. أما على مستوى انتخابات المجالس الشعبية الولائية فقد حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على نسبة ٥٧,٤٤ في المئة من أصوات الناخبين أي ٤,٥٢٠٦٦٨، وفازت في ٣٢ ولاية من أصل ٤٨، فيما حصلت جبهة التحرير الوطني على نسبة ٣١,٦٤ في المئة، وفاز حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية في ٥١ بلدية أي ٨,٣ في المئة، وجاء في المرتبة الثالثة. ومن المعلوم أن ١١ حزباً شارك في هذه الانتخابات من أصل ٢٥ حزباً مرخصاً في الجزائر، ولكن المشاركة هذه من جانب الأحزاب لم تكن متكافئة لأن معظمها أحزاب أو جمعيات صغيرة ما زالت ناشئة، وليس لديها الإمكانيات والبرامج المتبلورة للدخول في صراع انتخابي، خصوصاً وأن القانون في الجزائر يشترط الحصول على ٧ في المئة من أصوات الناخبين ليتسنى لهم تمثيلهم. ومع أن حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي)، الذي يتمتع بثقل نسبي في أوساط العمال، وبعض قطاعات المثقفين، وحزب "التجمع من أجل الديمقراطية" الذي يتمتع بثقل في منطقة القبائل، قد شاركا في هذه الانتخابات، إلا أن مشاركتيهما في هذه الانتخابات لم تقلبا موازين القوى الانتخابي، طالما أن المنافسة الحقيقية والرئيسية

في الصراع الانتخابي، قد جرت بين حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم، وحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، باعتبارهما الحزبان اللذان يتمتعان بتواجد تنظيمي سياسي وشعبي على المستوى الوطني.

وبانتهاج حزب "جبهة القوى الاشتراكية" الذي يتزعمه حسين آيت أحمد والمتمركز بشكل رئيسي في منطقة القبائل التي عاصمتها تيوي أوزو سياسة المقاطعة، حيث أن ٨٠ في المئة من البربر امتنعوا عن التصويت، فيما أعطى البقية أصواتهم للتنظيم البربري الثاني المنافس "التجمع من أجل الديمقراطية والثقافة"، وكذلك الأمر بالنسبة "للحركة من أجل الديمقراطية" التي أسسها أول رئيس للجمهورية الجزائرية المستقلة أحمد بن بلا، التي اتخذت موقف المقاطعة في هذه الانتخابات. وقد انتقدت أوساط حزب جبهة التحرير الوطني مقاطعة الحزبين (وبخاصة حزب جبهة القوى الاشتراكية الذي يتمتع بنفوذ قوي في أوساط البربر) إذ كانت مشاركتهما حسب الاعتقاد ستحدث تغييراً ولو نسبياً، في موازين القوى التي شاركت في هذه الانتخابات.

لقد أحدث انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ هزة عنيفة داخل جبهة التحرير الوطني، حيث شهد اجتماع المكتب السياسي جدالاً عاصفاً بين الجناحين المتصارعين. فالجناح العلماني في الحزب الذي يتحدر معظم قياداته من منطقة "القبائل" يدعو للتحالف مع اليسار، وفي مقدمتهم حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي)، في حين أن الجناح العروبي الإسلامي يدعو إلى التحالف مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ويضم هذا الجناح نحو ٦٤ نائباً، و ١٢٠ عضواً من اللجنة المركزية. إن هذا الجناح المهادن للإسلاميين قد رفض عملية المواجهة مع الحركة الإسلامية، وأسهم بضغوطاته في إضعاف الحزب خلال أزمة المسيرات، لأن قرار المواجهة من وجهة نظره رد لن تكون نتائجه لمصلحة الحزب على الإطلاق. وهو يعتبر التراجع هذا خطوة تمهيدية للتخفيف من شبح الشارع، والتفكير مستقبلاً في أساليب احتواء الظاهرة الإسلامية سلمياً، لأن

التطرف لا يواجه بالتطرف، ولأن العنف يغذي العنف. ويعتبر هذا الجناح أن ما حصل من تحولات في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية سابقاً هو بمنزلة انهيار لكل المفاهيم التي رفعها الحزب طوال السنوات الماضية.

أما الجناح "العلماني" في الحزب، فهو يدعو إلى تطهير الصفوف من العناصر التي مدت جسوراً مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وتعتبر أن التغييرات التي حصلت في أوروبا الشرقية تتطلب حشد كل أفراد المجتمع خلف موضوعَي الوطنية والقومية، وهما من العناوين الأساسية للمرحلة القادمة. وكان خيار جبهة التحرير الوطني في مرحلة ما بعد الانتخابات البلدية يتمثل في تحقيق إجماع وطني ديمقراطي عريض، يضم الوسط واليسار عبر بناء جبهة ديمقراطية واسعة، تضم الجناح العلماني، والحركة من أجل الديمقراطية، وحزب جبهة القوى الاشتراكية، والأحزاب الديمقراطية الأخرى، باعتبار أن هذا الخيار هو الذي بإمكانه في تلك اللحظة السياسية أن يستوعب الهجوم الإسلامي، وأن ينقذ الجزائر من انفجار لا يستطيع أحد أن يقدر حجم قوته. ولكن كيف يمكن لحزب جبهة التحرير الوطني أن يدعو إلى بناء محور ديمقراطي يلعب دوراً مركزياً، في حين أنه تشقه تناقضات أسلفنا في الحديث عنها سابقاً، فضلاً عن التناقضات بين دعاة الانفتاح الاقتصادي وإحلال قوانين السوق الرأسمالية، وإعادة الاندماج الكامل في النظام الرأسمالي العالمي، ودعاة التمسك بالخيار الاشتراكي الشعبوي البومديني ؟.

إنه في ضوء التناقضات الإيديولوجية والإثنية التي تشق جبهة التحرير الوطني والتوزع في الولاءات والانقسامات الحاصلة على صعيد الخيارات الاقتصادية/ الاجتماعية، يصعب في المرحلة المقبلة أن يلعب حزب جبهة التحرير دوراً مركزياً على صعيد الطبقات في المجتمع، وخير دليل على ذلك، الطلاق التاريخي بين الحزب والشعب، الذي بدأ يبحث عن تمثيلات سياسية أخرى، إذ أن الأزمة الإيديولوجية التي يعاني منها الحزب هي في سيرورتها التاريخية أزمة سياسية عنيفة، وهي كذلك تعبير تاريخي محدد عن

أزمة البرجوازية الكمبرادورية المسيطرة. وهكذا عندما ينتفي وجود التوافق الضروري بين إيديولوجية الحزب الحاكم وواقع التطور الاقتصادي والاجتماعي، وتدخل الطبقة البرجوازية في أزمتها العميقة، يتوزع الحزب الحاكم إلى عدة تيارات سياسية متصارعة، ومتنافسة تنخر جسمه المريض.

وتشير معظم التحليلات حول انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر - بصرف النظر عن خلفياتها الإيديولوجية- إلى أنه جاء لمعاقبة حزب جبهة التحرير الوطني C'est un vote sanction contre le F.L.N الذي خفض السياسة إلى مستوى الخاص المكتفي بذاته، أي الحزبي الضيق والفئوي، وألغى السياسة من المجتمع. حينئذ تموضعت السياسة التي كفّ المجتمع عن إنتاجها، في صلب الدولة التسلطية الجزائرية، وأصبحت حكراً على السلطة الحاكمة. وجاء هذا الانتصار كنتيجة منطقية لانفصال السلطة عن المواطنين، حيث أقامت هذه السلطة نفسها بمجتمعها الخاص بها المستلب والمغترب، والذي ينعم بالثروة والامتيازات، ويحتكر بشكل قوي مصادر السلطة والقوة، مقابل مجتمع عامة الشعب الفقير. ويعلق الأستاذ محمد حربي على انتصار الإسلاميين في ١٢ حزيران، في حوار أجرته معه مجلة منبر أكتوبر، بقوله: إذا أردنا أن نفهم ما يجري تحت أعيننا لا بد لنا أولاً من أن نتخلص من الفرضيات الأوروبية المركزية بشأن الحداثة. لقد أصبح المغرب بعيداً من ماضيه، وإذا كان الوعي التاريخي في قطاعات عديدة قد امتد ليشمل العالم أجمع، فإن الاتجاه العامل على جعل التاريخ والتجربة الغربية مرجعين لازمين، يقاس بهما كل شيء ما يزال قوياً للغاية، إن قراءة الصحف والاستماع إلى الإذاعات ومشاهدة محطات التلفزة أمور مفيدة في هذا المجال، والإسلام في الجزائر عنصر تكويني في كل ما هو سياسي، والثقافة لم تتخلص بعد من الدين، بل ما زالت تستحم به، ومشاريع ومطامح الجماعات الاجتماعية المتصارعة تتوظف وتوظف في الإسلام و بالإسلام، تستعير منها لغتها وطريقتها إما لإضفاء المشروعية على السلطة أو للتشكيك بهذه المشروعية. وما نراه اليوم إنما هو

دخول جماهير المحرومين والشباب بقوة إلى ساحة المسرح السياسي وحده، هذه المجموعات، على عكس ما يعكس للبرجوازية والطبقة العاملة، تأتيها من الخارج، زعماء هذه الكتل يبدون وكأنما هم سحرة أو من صانعي المعجزات. والالتزام يتم بدون اهتمامه بنتائجه أو عواقبه، إن إرادة الإيمان برغم كل شيء وضد كافة العقبات تسمح بالتلاعب بالمطامح، وأحلام المحرومين والمهمشين ليس لها سوى علاقة ضئيلة جداً بالنصوص المقدسة(٢٧).

وتدل نتائج الانتخابات البلدية في حزيران ١٩٩٠، التي فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ على فشل استراتيجية المزج بين القمع البوليسي المعقلن والتوجه نحو الليبرالية السياسية المهيمن عليها من جانب الدولة التسلطية، ذلك أن هذا الانتصار الانتخابي قد طرح جدياً موضوع الاحتمالات والتوقعات بشأن التغيير الهيكلي للسلطة في الجزائر. على نقيض ما كانت تهدف إليه هذه الأخيرة من عملية تحقيق ليبرالية سياسية مقيدة ومتحكمة فيها تؤمن الاستقرار السياسي للنظام البيروقراطي وتوسع من قاعدته بضم قوى معارضة سياسية جديدة إلى هياكله الرسمية، وتحدث انقساماً في داخل معسكر الإسلام السياسي. وقد انتقدت عدة أنظمة عربية سياسة الرئيس السابق بن جديد على فتح باب الساحة السياسية أمام حزب الإسلام السياسي، حيث ردّ على هذه الانتقادات بوضوح حين قال: « إن أنشطة حزب الإسلام السياسي خاضعة لقوانين محددة إذا احترمها لا نستطيع حظره، نحن مسلمون ويهمنا تشجيع الإسلام في مفهومه العادل ولا نريد تشجيع "الإسلام المنتحل" الذي يروج الأساطير والتطرف. وإذا كان البعض لا ينظر بعين الرضا إلى إعطاء المشروعية لهذا الحزب فهذا أمر يخصهم ... وفيما يخصنا، فإنه لا يعقل أن نطبق الديمقراطية على الشيوعيين ونحرم منها التيار الذي يحبذ الانتماء الروحي ... لا يمكن للديمقراطية ... أن تكون انتقائية ».

شكوك حول التعددية السياسية والديمقراطية

ليس من شك أن الانتصار الانتخابي للجبهة الإسلامية للإنقاذ في حزيران ١٩٩٠، كان إلى حد كبير اقتراعاً ضد نظام الحزب الواحد الذي فقد مصداقيته أمام الشعب، وتأكيداً صريحاً على القاعدة الشعبية التي يتمتع بها الإسلام السياسي كحزب جماهيري. من هنا كان منبع الخوف لدى السلطة الجزائرية، والأحزاب العلمانية، من أن أطروحة الإسلام السياسي تناقض الأفكار عن الديمقراطية حيث يشير الناقدون إلى أن ثمة مبادئ ديمقراطية أساسية مثل المساواة بين كافة المواطنين، والسماح بالمعارضة، هي مفاهيم غريبة في الشريعة الإسلامية.

وفضلاً عن ذلك فإن قيادة الإنقاذ ممثلة بعباس مدني قائد التيار المعتدل والمحافظ في الإسلام السياسي، وعلى بلحاج الإمام الأكثر راديكالية وقائد التيار المتشدد، تمارس الازدواجية في الخطاب السياسي بشأن الديمقراطية، الذي يجمع بين اللين والحديد، لمخاطبة جمهور عريض من الناخبين، ولمراعاة تنوع جمهور أتباعها ومؤيديها. فبينما نجد داخل الحركة الإسلامية من يريد الاستفادة من النظام الديمقراطي لتحقيق الأهداف السياسية للمعارضة الإسلامية، وضمان الحريات السياسية، وحرية التعبير كما ينادي بها صراحة عباس مدني، بقوله: « إن كانت التعددية، ضامنة لحرية التعبير فلا أسر، بمعنى ألا تكون لذاتها، ولا ننسى بأن التعددية، هي تعددية الاتجاهات والآراء لإثراء مجال الحريات وليست تعددية قيادة. يمكننا أن نكون هيئات ذات اتجاهات مختلفة بشرط أن تصب في رافد واحد هو مصلحة البلاد والعباد، ولا بأس أن نختلف في تصوراتنا، فالمهم أن نتفق على تحقيق المصلحة ... إن التعدد يصبح تعدداً في التنويع والإثراء، وهذا هو المطلوب، ومن هذه الزاوية نتصور أن التعددية ضرورة لتحقيق الحرية، وخاصة حرية التعبير ».

إن الحرمان من الحريات أخطر عوامل العنف، في أي بلد، لا حقَّ لحكمٍ أن يحتكم إلا الإرهاب ما لم يحترم الحريات. إن المانع للحريات ظالم، والمانع للتعبير عن الذات

والوجود فهو منكر للوجود ذاته، والمنكر للوجود قاتل وإن كان بسلاح آخر، وأعتقد أن الاعتداء على الحريات مبرر كفيل بأن يُلزم صاحب الحرية بأن يدافع عنها .... فإذا لم تكن التضحيات من أجل الحريات فمتى تصان الحريات ؟..

ويقول عباس مدني عن الديمقراطية. بأنها هي الحرية وهي الصراع، ومن محاسنه أن يغربل. بالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾. فالصالح يبقى صالحاً لا تسقطه الديمقراطية بل في الديمقراطية الفساد إلى زوال ... الديمقراطية كغيرها ما هي إلا مجال للعمل فهي مصفاة واختيار، والله جعل هذا الكون مبنياً على الحركة وجعل هذه الحركة مبنية على الصراع، وجعل هذا الصراع ليذهب الفساد ويبقى الصلاح، ما ينفع الناس، هذه هي سنة الله في خلقه ولن نجد لسنة الله تحويلاً ولا تبديلاً(٢٨).

ولما كان المد الإسلامي حقيقة عميقة في الجزائر، فهل ينبغي الذعر من ذلك؟ إن الذعر سيطر على كل النخبة الجزائرية وعلى النساء اللواتي يرغبن في الحد من حريتهن وتقدمهن وعلى كل من يرغب في قدر من الحياة العصرية. وكان على بلحاج الرجل الثاني في الجبهة الإسلامية للإنقاذ صريحاً ومباشراً جداً عندما قال يوماً « إن الأرض كلها مسجد » مضيفاً «قد يُظن أنني أحمل على الديمقراطية، هذه الحملة العنيفة، إنني أمجد الديكتاتورية والاستبداد، والحق أنني كافر بهما. أن أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية». ويسوق علي بلحاج الحجج التي تبرهن على أن الديمقراطية كفر، ومتناقضة مع روح الشرع الإسلامي، على النحو التالي:

١- فصل السياسة عن الخلق الدين وإقامتها على أحوال خاصة.

٢- الاستعلاء العنصري.

٣- اتخاذ المجلس النيابي أسلوباً للحكم.

٤- جعلت من مبدأ الحريات العامة بمفهومها الفردي التقليدي المطلق.

٥- الحرية الاقتصادية وهي فرع عن النزعة الفردية المتطرفة.

وممن يستند إليهم علي بلحاج في حديثه عن الديمقراطية، المفكر الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي صاحب "الإسلام والمدنية الحديثة" الذي يعتقد أن مفهوم الديمقراطية الحديثة في المدنية الحديثة هو "حاكمية الجماهير" بدل حاكمية الله. ومحمد يوسف موسى في كتابه "نظام الحكم في الإسلام" الذي يعتبر أن الحكم الإسلامي ليس حكماً ديمقراطياً لا بالمعنى الإغريقي ولا بالمعنى المعاصر، ومحمد أسد في كتابه "منهاج الإسلام في الحكم" حيث يرى هذا الأخير أنه "من باب التضليل المؤدي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية"، ثم يخلص الشيخ علي بلحاج إلى أن الديمقراطية طريق يؤدي إلى الانحلال الخلقي وهي من "أسباب سقوط الحضارات ما دامت تفسح المجال لهذا الانحلال"[٢٩].

هذه المواقف، جعلت علي بلحاج منبوذاً لدى القوى الديمقراطية العلمانية، ورمز الخطر الداهم لدى السلطة، ومتعصباً ومتطرفاً في نظر الغرب، ورجلاً منافقاً وغير ثوري في نظر "جماعة التكفير والهجرة" التي ترى «أن علي بلحاج الذي تأسس حزبه وفق الأحكام العامة لتأسيس الأحزاب في الجزائر"، وأخذ التأشيرة "بعد اطلاعه على هذه القوانين ورضاه بها" أنه يلعب "بعقول المسلمين الذين يقرؤون ولا يعلمون ما يراد بهم". فعلي بلحاج وقيادته تتخذ "سياسة في المساجد" و"أخرى في الحوار مع الحكومة فهو وقيادته بلغة المساجد يسبون (الديمقراطية) ويصفونها بالكفر وأنها دين لم يأذن به الله"، وبلغة السياسة الثانية "يجادلون الحكومة بالدستور والقوانين الوضعية" ... ويواصل نص جماعة التكفير والهجرة نقده لمقالة علي بلحاج التي عنْوَنَها بـ"تنبيه الأخيار إلى حكم الاستعانة بالكفار" وقد نشرها على حلقات في أسبوعية المنقذ خلال شهر نوفمبر ١٩٩٠، ومواقفه السياسية تجاه السلطة، قائلاً: "فإن زعمتم أنكم تكفرون بهذه القوانين

والدساتير والأحكام، وإنما تتخذونها وسيلة للوصول إلى الحكم كما جاء في النقطة ٣ من "خلاصة الخلاصة" ومن ثم ترضون على الأمة الإسلامية، قلنا لكم إن الله أمرنا أن نكذب إيمان من ادعى ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل وما أنزل قبلك بدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به. ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾ ... وقد تقرر أنه من قال الكفر دون إكراه فقد كفر ... وبعد فإن مطالبتكم بحل المجلس الشعبي الوطني وانتخاب السلطة التشريعية أمر يتعجب منه كل امرئ له قلب أو ألقى السمع وهو الشهيد ... إن شرع الله تعالى نزل على النبي محمد ﷺ لكي يطبق لا لكي يتعقبه أحد وينظر إليه مجلس مؤلف من مجموعة من الناس لكي تصادق عليه أو ترفضه كما هو مقرر في الدستور ... فهل يوجد كفر وحادة لله ورسوله أكثر من ذلك؟»[٣٠]

ولما كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية كهدف استراتيجي، حيث يصبح مضمون "الحاكمية لله" في التصور الإسلامي للحكم، والحق الإلهي في الحكم هو أساس السلطة في هذه الدولة الدينية، وذلك من أجل تأسيس مجتمع إسلامي، الإسلام عقيدته وشريعته، مجتمع يرفض كل سلطة غير سلطة الله، ولا يخضع لغير حكم الله، فإن على المرء العاقل ألا يتوهم، أن مسألة التعايش بين حكومة يرأسها عباس مدني في حال فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالغالبية المطلقة في البرلمان، وبين الرئيس جديد، ستتم سلمياً أو ستدوم طويلاً، خصوصاً وأن التجربة الديمقراطية في الجزائر لم تنضج بعد لكي تقبل مبدأ التعايش في الحكم على غرار الديمقراطية الكلاسيكية الغربية.

بعد الانتصار في الانتخابات المحلية بدأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تواجه الواقع المر والمخيف في البلديات، حيث كانت خزينتها مفلسة، وإدارتها مضطربة، وإمكانياتها متواضعة ومشاريعها معطلة، وأغلبها مثقلة بالديون. والذي يعرف التنظيم الإداري في

الجزائر، يعلم أن البلدية الجزائرية ذات صلاحيات واسعة، وبيدها تتجمع السلطات، من ورقة ميلاد المواطن، إلى الأرض والسكن. فهي تعارض معظم أعمال وزارات الخدمات ذات العلاقة المباشرة بالمواطن. وهكذا بدأ الإسلاميون وكأنهم يسيطرون على كل شيء، ولكن من دون أن يحدثوا تغييرات حقيقية، لأن أطروحاتهم بصدد تحسين أوضاع المواطن وتغييرها كانت مجرد أطروحات غامضة، ولا واقعية، وتفتقر إلى الخبرة في إدارة الشؤون العامة. لكن ما إن جاء عام ١٩٩١، حتى تم إصدار قانون الانتخابات الجديد، الذي أقره المجلس الشعبي الوطني في ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٢ بعد جدل طويل استغرق عاماً، أو كاد، لقد رفع القانون الجديد عدد مقاعد البرلمان من ٢٩١ إلى ٥٤١ مقعداً، وأعاد تقسيم الدوائر الانتخابية بطريقة مكثفة للغاية، في محاولة لتحجيم حضور الإسلاميين في المجلس الوطني. وكان واضحاً من خلال تقسيم هذه الدوائر الذي زاد عددها إلى حد كبير في الجنوب المؤيد لجبهة التحرير، وخفض من عددها في الشمال الذي ينتشر فيه نفوذ الجبهة الإسلامية -أي أن أي حزب من الأحزاب الواحد والخمسين لن يفوز بأية دائرة، إلا إذا كان شريكاً لحزب جبهة التحرير الوطني-. ورفضت الجبهة الإسلامية للإنقاذ قانونية الانتخابات والتقسيم الإداري، لأن القبول بهما يعني تصفيتها شرعياً، وطالبت بتعديله. ولكن كلما صعَّدت هذه الأخيرة في سياستها الرافضة لهذا القانون، كلما زادت مواقف الأحزاب في التراجع والاقتصار على الموقف المبدئي(٣١).

وفي هذا الوضع المتوتر، أعلنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الإضراب السياسي المفتوح، ابتداء من ٢٥ أيار، وصعَّدت مطالبها ليس لإلغاء القانونين المذكورين، بل لطرد الرئيس بن جديد، الذي نقض عهده، وطالبت بإلحاح بإجراء انتخابات رئاسية وبرلمانية سابقة لأوانها. وازداد حجم التعبئة فيما بين ٢٦ و ٢٨ مايو، وانتشرت المظاهرات في شوارع العاصمة والأقاليم (حيث ضمت مسيرة يوم ٢٧ مايو مائة ألف متظاهر). وبدأت الشرطة التدخل يوم ٢٩ مايو فازدادت حدة الاشتباكات خلال الأيام الأولى من يونيو، فتم تبادل الرصاص بين قوات الشرطة -دون التأكيد من هوية المحركين-

والمجموعات الراديكالية (التكفير والهجرة، الجهاد .. إلخ) التي اشتهرت بقربها من جبهة الإنقاذ. وفي يوم ٤ يونيو حاولت قوات الشرطة السيطرة على الأحياء (بلكوروباب الواد) التي تتمتع فيها جبهة الإنقاذ بالأغلبية، فازدادت حدة الاشتباكات وأسفر ذلك عن عدد كبير من القتلى. وحاصرت دبابات الجيش العاصمة يوم ٥ يونيو، وفي الثانية صباحاً أعلن رئيس الدولة الأحكام العرفية لمدة ٤ أشهر[٣٢] فأقال الرئيس الشاذلي حكومة حمروش، ونزل العسكر هذه المرة إلى الشوارع تحت شعار "حماية الديمقراطية"، وأعلن رئيس الدولة تأجيل الانتخابات التشريعية، وطلب من سيد أحمد غزالي تشكيله حكومة مكوَّنة من "التكنوقراطيين". وقيد عباس مدني وعلي بلحاج وعدد من القياديين من الإنقاذ في طريق السجن. لقد قررت الجبهة الإسلامية للإنقاذ -تحت قيادة عبد القادر حشاني المؤقتة- الاشتراك في الانتخابات الاشتراعية التي تقرر إجراؤها في ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ - الدورة الأولى، على أن يتم إجراء الدور الثانية يوم الخميس ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

٨- الانتخابات المجهضة ودفع العسكر البلاد إلى الحرب الأهلية :

عشية الانتخابات الاشتراعية في الجزائر كان العسكر يسيطرون كلياً على أجهزة الدولة. وكانت معظم التكهنات المحلية والدولية تؤكد عدم انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في هذه الانتخابات بأكثر من ٣٠ أو ٣٥ في المئة من الأصوات، ربما لمراهنتها على انخفاض شعبية الجبهة الإسلامية لعدم خبرتها في إدارة هياكل البلديات، والانقسامات الحاصلة داخل الحركة الإسلامية الجزائرية من خلال تضخيم قوة حزب حماس. ومع ذلك، أن تجري انتخابات شرعية حرة ونزيهة في بلد عربي على أساس التعددية السياسية، فهذا يعتبر نمطاً جديداً أكثر مطابقة للمبادئ الديمقراطية، يتيح امكانية حقيقية لازدهار أكثرموضوعية لأطراف وتكوينات المجتمع المدني على صعيد الساحة السياسية. وانتصرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في هذه الانتخابات بفوزها بـ ١٨٨

مقعداً في الدورة الأولى من مجموع ٤٣٠ مقعداً في البرلمان، بينما جاءت جبهة القوى الاشتراكية في المرتبة الثانية بعد حصولها على ٢٥ مقعداً. وكان حزب جبهة التحرير الوطني الحزب الحاكم أكبر الخاسرين، فهو لم يحصل في الدورة الأولى إلا على ١٦ مقعداً. واختفى تماماً من الساحة السياسية هذا العدد الكبير من التشكيلات السياسية التي شاركت في هذه الانتخابات حوالي ٥٠ حزباً، ولم يتمكن حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي)، أو حزب النهضة من الحصول على مقعد واحد. وبقاء ٢٠٠ مقعداً، يتحدد مصيرها في الدورة الثانية من الانتخابات المقرر إجراؤها في ١٦ كانون الثاني ١٩٩٢، فإن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليست في حاجة إلا لـ ٢٧ مقعداً لتحقيق الأكثرية المطلقة في البرلمان.

وأن تنتصر المعارضة الإسلامية في ظل كل هذه التعقيدات، فهذا يعني أن الشعب الجزائري متمسك ومناضل وعنيد من أجل التحول الديمقراطي المنظور حالياً، كبديل لخيبة النظام السياسي القائم على سلطة الحزب الشمولي الأوحد منذ الاستقلال، والذي احتكر سلطة القرار السياسي، والكلمة الشعبية بأشد أنواع القمع والإستبداد، فضلاً عن أنه أصبح وأكثر من أي وقت سابق يبحث عن شرعية سياسية جديدة للسلطة الحاكمة في الجزائر، إذ أظهرت نتائج الانتخابات الأخيرة، أن الرهان الحقيقي يتمثل الآن في الحركة الإسلامية لكي تكون هذه الشرعية السياسية الجديدة.

الكل في الوطن العربي، يتساءلون عن التطورات السياسية والاسقاطات السياسية داخل الجزائر عينها، وفي منطقة المغرب العربي تحديداً، على ضوء التأثير المحتمل لنتائج الانتخابات الاشتراعية الأخيرة، وعلى توازنات القوى السياسية داخل المجتمع الجزائري، ومدى تفاعل مجموعة من التغيرات الداخلية الجزائرية مع المعطيات الإقليمية في بلدان المغرب العربي. ومن الواضح أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ستحصل على الأكثرية المطلقة في البرلمان، لأنه لم يعد يفصلها عن ذلك سوى عدد ضئيل من المقاعد، لكي تحقق فوزها

الساحق بالكامل. وهذا يعني سياسياً ودستورياً أنها ستشكل الحكومة الجديدة، وبالتالي سيصبح الشيخ عباس مدني رئيسها. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، كيف يمكن لحكومة إسلامية أن تتعايش مع رئيس الدولة، الذي ينتمي إلى حزب جبهة التحرير الوطني. الزعيم المؤقت لجبهة الإنقاذ عبد القادر حشاني قال في مؤتمره الصحفي "إن الجبهة مستعدة للتعايش مع بن جديد، بشرط ألا تخفض صلاحيات المجلس الشعبي الوطني المقبل". ولكن النظام في الجزائر يسيطر عليه العسكر، والسلطة التنفيذية هي في أيدي الرئيس، في حين أن ما تنادي به الجبهة الإسلامية هو إقامة نظام برلماني، حيث السلطة التنفيذية هي الأكثرية المطلقة في البرلمان. من هنا وبسبب الخلافات السياسية والدستورية، يبدو أن التعايش سيكون صعباً في الجزائر. لهذا كله، فإن احتمالات إجراء انتخابات رئاسية مبكرة أمر وارد جداً في الجزائر، لأن الجبهة الإسلامية كانت تريد أن تستفيد من انتصارها البرلماني لتأمين انتصار جديد على صعيد رئاسة الدولة، بما يعنيه ذلك من سقوط عهد دولة العسكر التسلطية، وقيام الجمهورية الإسلامية. مما لا شك فيه أن وصول حكم إسلامي في الجزائر سيكون له وقع كبير، وربما يستثير حركة من التغيير السياسي في كل منطقة المغرب العربي، وبخاصة تونس والمغرب، حيث تطرح المعارضة الإسلامية في كلا القطرين إقامة السلطة الإسلامية البديلة، لكي يكتمل بذلك انتصار القوس الإسلامي من المغرب الأقصى إلى السودان.

يتطلع المجتمع المدني الجزائري إلى الديمقراطية الحقيقية المرتبطة بضمان إقامة دولة الحق والقانون، والعدل الاجتماعي، والتقدم الحضاري، فهل ستكون الجبهة الإسلامية للإنقاذ بمستوى هذا التحدي التاريخي والحضاري، أي بمعنى آخر تحترم المشروع الديمقراطي كخيار سياسي تاريخي لا رجعة عنه في الجزائر، وتحترم وجود معارضة علمانية وديمقراطية، وأكثر من ذلك تؤمن بمبدأ التناوب في السلطة، وقبول ضرورة وجود صحافة حرة وديمقراطية تكون ركيزة للحياة الديمقراطية في البلاد؟.

إن حجر الزاوية في تحديد منبع التناقض بين الإسلام السياسي والديمقراطية يتمثل في تحديد طابع ومضمون العلاقة بين الدين والدولة، الذي ستحتله في مشروع دولة المستقبل لكليهما، إن لهذه المعضلة النظرية والسياسية والحضارية علاقة عضوية مباشرة بسياق ومجرى المعارك الإيديولوجية والسياسية الراهنة، حيث أن طابعها التاريخي المميز هو في جوهره صراع اجتماعي بين مواقع طبقية مختلفة ومتناقضة ومتصارعة داخل البنية الاجتماعية العربية.

هناك تساؤل ألقى بثقله على الساحة السياسية الجزائرية، منذ انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية، ويتمثل في ما هو الأفضل بالنسبة للجزائر أن تبقى على حالة الديمقراطية والمضي في عملية الانتخابات الاشتراعية إلى النهاية، والتي ستقود حتماً وبالقدرة الفعلية إلى وصول الإسلاميين إلى السلطة، أم أن الأمر على العكس من ذلك يتطلب تدخل العسكر بدعوى وضع الخطوط الحمراء في اللعبة السياسية عن طريق إجهاض الفوز الانتخابي للإسلاميين بحجة حماية المسار الديمقراطي، والمثل الديمقراطية ؟ وفي سؤال جامع، هل حالة الديمقراطية حالة شر تام أم حالة خير بالنسبة للجزائر ؟.

بالنسبة للعسكر الأمر محسوم منذ أن أعلنوا حالة الطوارئ، حيث استلموا مقاليد السلطة الفعلية في الجزائر، وقاموا بتأجيل الانتخابات الاشتراعية. ومنذ ذلك الوقت أفلت زمام المبادرة من يد الرئيس الشاذلي بن جديد، الذي أصبح رهينة حقيقية في مخطط قادة الانقلاب الفعليين الذين أجبروه على الاستقالة، باعتبار أن فشل حزب جبهة التحرير الوطني في الانتخابات الاشتراعية هو بمنزلة فشل للرئيس نفسه، وللمؤسسة العسكرية.وبعد أن تبين لهم أن الرئيس بن جديد يسعى إلى إقامة حكومة التعايش بينه وبين الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مع حصولها على الأكثرية المطلقة في البرلمان، على غرار حكم التعايش الذي أقامه الرئيس ميتران مع رئيس حكومته جاك شيراك في العام ١٩٨٦.

والجميع يعلم أن العسكر باعتبارهم القادة الفعليون للانقلاب العسكري، أعلنوا صراحة بأنهم يرفضون استمرار إنجاز شرعية صناديق الاقتراع حتى نهايتها، وبأنهم لن يقبلوا أن يضع الإسلاميون أرجلهم في حرم الدولة الجزائرية، كما أنهم قادوا الانقلاب تحت شعار "الجزائر ليست إيران"، ولا للجمهورية الإسلامية في الجزائر. ومن المعلوم أن الرئيس بن جديد قد أقدم على خطوة حلّ البرلمان، الأمر الذي أحدث فراغاً سياسياً ودستورياً في البلاد. ذلك أن الدستور الجزائري ينص على أنه في حال غياب رئيس الجمهورية بالاستقالة أو بالوفاة يخلفه رئيس البرلمان، وفي حال غياب هذا الأخير يخلفه رئيس المجلس الدستوري، على أن تجري في كل الحالات انتخابات رئاسية خلال الأربعين يوماً من تحقيق الغياب النهائي لرئيس الجمهورية. وقد كانت جميع هذه الحالات تعني بالنسبة للمؤسسة العسكرية العودة السريعة إلى شرعية صناديق الاقتراع، وهو الأمر الذي دخل في تلك الفترة بمجالات الممنوعات أو دائرة ما لا يريده العسكريون.

وهكذا جاء قرار حل البرلمان لمنع رئيسه عبد العزيز بلخادم القريب من الإسلاميين من تولي رئاسة الدولة مؤقتاً، وجرى الضغط على رئيس المجلس الدستوري بن حبيلس وهو رجل علم وقانون وزاهد في المناصب لكي يرفض الرئاسة المؤقتة(٣٣).

أياً كان منبع الانقلاب في الجزائر، دستورياً أو عسكرياً، فإن مواجهته لمسؤولية السلطة وقيادة المجتمع نحو تثبيت الاستقرار في الحياة السياسية أمر مشكوك في صدقيته، ليس لأن الانقلاب العسكري والديمقراطية يقفان على طرفي نقيض فقط، حيث يشترط وجود الواحد انتفاء الآخر، وإنما أيضاً بسبب الاسقاطات السلبية للتطورات المتسارعة في الجزائر، التي وضعت هذا البلد العربي على حافة مواجهة أهلية بين العسكريين والإسلاميين.

وكان قادة الانقلاب يسعون إلى تحقيق الأهداف التالية :

١- تحجيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ من خلال الانقضاض عليها عسكرياً، والزج بقياداتها من الصف الأول والثاني في السجن، ولعزل رأسها عن باقي جسمها، وفيما بعد حظر نشاطها نهائياً.

٢- ضرب الرئيس السابق الشاذلي بن جديد حين بدا لهم أنه يضحي بمصالح المؤسسة العسكرية، وبخاصة النواة المتنفذة فيها، والتي أسهمت اسهاماً حقيقياً في إيصاله إلى السلطة.

٣- ضرب قيادة جبهة التحرير الوطني باعتبارها قيادة معارضة لحكم العسكر.

ويظل المبرر الرئيس أو المنبع الرئيس للانقلاب هو موقف العسكر من إجراء الدورة الثانية من الانتخابات في ظل الواجهة الديمقراطية، وما يترتب عنها من فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وما سينطوي عليه هذا الفوز من إضفاء شرعية سياسية ودستورية كاملة على الجبهة الإسلامية، لكي تشكل حكومة برئاسة زعيمها عباس مدني، قد يصعب على أية جهة كانت بما فيها رئيس الجمهورية القضاء عليها. لأنه في حال حصولها على الثقة والشرعية السياسية والدستورية، فإن تدخل الميليشيا سيقود حتماً إلى انقسام المؤسسة العسكرية. ولعل هذا هو السبب الرئيس الذي دفع القادة العسكريين إلى التحرك قبل فوات الأوان، بإقالة رئيس الجمهورية، وإحداث فراغ دستوري، وبالتالي تنفيذ مخططهم، ربما بالتنسيق مع بعض الأطراف العالمية المعنية بالشأن الجزائري، والذي لم تزل وثائقه الدقيقة في الملفات المستورة.

إزاء سد الأبواب أمام الشرعية الدستورية، قامت المؤسسة العسكرية بتشكيل المجلس الأعلى للدولة من خمسة أشخاص مستقوية في ذلك بالورقة الوطنية، عبر استقدام السيد بوضياف من المغرب لترؤسه باعتباره يشكل فرعاً من الشرعية التاريخية التي احتفظ بها، كواحد من الرجال التسعة المؤسسين لجبهة التحرير الوطني، وكواحد من بين زعماء الثورة الجزائرية الخمسة. كان محمد بوضياف متميزاً باختلافه مع نهج بن بلا، منذ إعلان

الاستقلال وحتى الحكم عليه بالإعدام، إذ أن وعيه يدل على رؤيته الثاقبة، حين قال "إن الذين يتحدثون بخفة عن الإصلاح الزراعي والتصنيع، والحزب الأوحد والمشاريع المدهشة ليسوا سوى ديماغوجيين وجهلة... إن الحديث عن الاشتراكية يتطلب مواجهة كل أخطار الطغيان وكل أنواع العسكرة وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى تشويش العقول، إن تحييد الجماهير هو إعداد لإقامة نظام ديكتاتوري.

إذا كانت هذه الرؤية الحاضرة في وعي بوضياف في تقييمه للنظام الجزائري فكيف قبل تولي رئاسة الدولة بعد الانقلاب العسكري الذي قاده فعلياً وعملياً رجل الجزائر القوي الجنرال خالد نزار وزير الدفاع آنذاك، الذي مهما أسبغ عليه من مبررات، يظل معادياً للعملية الديمقراطية، وإلغاء المشاركة الشعبية في رسم المستقبل السياسي للجزائر، واستبعاد دور الشعب السياسي في صنع القرارات ؟. ربما كان بوضياف يهدف عبر توليه رئاسة المجلس الأعلى للدولة إلى إنقاذ ما يمكن في الجزائر، خصوصاً وأن العسكر يخوضون حرباً ضد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ظهر ذلك من خلال الاعتقالات في صفوف قيادة وكوادر الإسلاميين، من بينهم مرشحين ومنتخبين في الدورة الأولى، وحظر النشاط السياسي في المساجد، ومنع انتشار المصلين في الساحات والشوارع العامة، وحظر نشاط الجبهة الإسلامية للإنقاذ عامة. فبوضياف لا يثق بالطبقة السياسية الحاكمة في الجزائر، ولا حتى بالمؤسسة العسكرية التي أثار نصر الجبهة الإسلامية للإنقاذ مخاوفها على امتيازاتها من الضياع. ولهذا انصب جهده على خوض الحرب ضد الفساد السائد في مؤسسات الدولة، وتنظيف الإدارة، وتوطيد ديمقراطية الدولة. "إلا أن سياسته الهادفة إلى النضال ضد التطرف الإسلامي والمافيا السياسية البيروقراطية والطفيلية في وقت واحد، كان محكوماً عليها بالفشل. وعلى رغم أن بوضياف يمثل السلطة الشرعية -علينا أن نتذكر أنها شرعية مشكوك فيها- لأن السلطة الحقيقية لا تزال تتمثل في الجيش، وكان هامش مناوراته ضيقاً إلى حد كبير. وعندما وجه جهوده نحو تنظيف الحياة العامة. لا شك أن الكثيرين من أنصاره الذين خشوا على امتيازاتهم قرروا التخلص

منه. ترى من الذي كان وراء عملية الاغتيال؟ هل كان بين حراسه الشخصيين متعاطفون مع الإسلاميين؟ وهو الرأي الرسمي حول الحادث الذي لم تصدقه الجماهير، فعملية الاغتيال كانت تحمل بصمات بعض أركان السلطة ومخابراتها الموازية الرهيبة"[٣٤].

من الواضح أن هناك ارتياحاً رسمياً عربياً وأفريقياً غربياً بشكل خاص يومئذ من الإجراءات التي تم اتخاذها من جانب العسكر في الجزائر، أي من جانب الانقلاب العسكري، فهناك مصالح مشتركة بين الحكومات الغربية والدولة التسلطية العربية، تتمثل في إجهاض التجربة الديمقراطية الوليدة في الجزائر، كي لا تكون جسر عبور للجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى السلطة. ويعلل الغرب موقفه المؤيد للانقلاب العسكري بخوفه من "التهديد الإسلامي الأصولي". فالغرب يدافع عن الديمقراطية في ساحة تيان آن مين، وفي الاتحاد السوفياتي سابقاً إثر الانقلاب الفاشل، لكنه اعتبر العملية الديمقراطية في الجزائر مصيبة من نوع خاص. لذا يتطلب الواقع الجيواستراتيجي في منطقة البحر الأبيض المتوسط، ومصلحة النظام الدولي الجديد بزعامة الولايات المتحدة، التضحية بهذه الديمقراطية كما تريد ذلك باريس وواشنطن. والتقت موضوعياً مع الغرب ومع العسكر في خوض الحرب ضد الديمقراطية الأقلية العلمانية الفرانكوفونية، والماركسيون، والراديكاليون من البربر الذين يمثلون "التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية" بزعامة الدكتور سعيد سعدي، تحت شعار أنه لا يجب أن يتمتع الأعداء بالحرية.

إن اختيار السلطة الحسم العسكري والمحافظة على تحكيم الجيش بالسلطة كان علاجاً أسوأ من المرض. لأن إشعال العسكر للحرب الأهلية والاستقواء بالأحزاب العلمانية الصغيرة لملء الفراغ السياسي، حيث فقدت الأفكار اليسارية جاذبيتها في عيون الجماهير الشعبية بعد أن فقد العسكر الطريق الوحيدة إلى الشرعية –طريق صناديق الاقتراع– أظهر عجز الدولة التسلطية الجزائرية، وتقزُّم الصفوة من العلمانيين الذين

دافعوا عنها، عن القيام بعملية جراحية في عقول قطاعات واسعة من الشعب الجزائري، الذي أعلن عن رفضه للأفكار "الأجنبية"، وأصبح يرى في الإسلام ملاذه في الظروف الراهنة. وهذا واقع لا يجوز تجاهله، أو المرور عليه مرور الكرام من دون فهمه.

ثم أن ذبح الديمقراطية من جانب العسكر في الجزائر بحجة الخوف من التهديد المحتمل للأصولية الإسلامية، وبغض النظر عن معنى الأصولية وحقيقتها وأبعادها، يؤكد لنا بأن الدولة التسلطية في البلاد العربية ليست مستعدة بالمجازفة بالخيار الديمقراطي، وبالتالي بالمشاركة الديمقراطية. وهي على أهبة الاستعداد للاستنجاد بالعسكر في أول فرصة انتخابية لحماية "الديمقراطية"، من أجل حظر مجال السلطة على أية أكثرية برلمانية سواء كانت إسلامية أو ديمقراطية. فالتجربة الديمقراطية في الجزائر، التي أحرزت انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وخانتها الصفوة العلمانية من المثقفين بوصفها رديفاً تصفق للنخبة السياسية الحاكمة ذات المصالح الضخمة، والتي ترفض أن ترضخ لإرادة الشعب الحرة، لا يشكل التهديد الإسلامي خطراً عليها، لأن التهديد الحقيقي والفعلي للديمقراطية في الجزائر ينبع من سياسة الدولة التسلطية التي لا ترتكز على إرادة شعبية، أو تفتقد إلى ثقة الشعب بها. وكل كلام العسكر عن حماية الديمقراطية، ممن يتربصون بها، لا قيمة له، لأنه هو الذي اغتصب السلطة، وأساء إلى الديمقراطية، وأوقف مسارها!

المنطق والعقلانية يتطلبان الالتزام بنتائج صناديق الاقتراع، باعتبارها الطريق الوحيدة لاختبار العملية الديمقراطية، والقبول بإيجابيات ومساوئ الديمقراطية، حتى لو انتصر فيها الإسلاميون. فهناك الكثير من الحركات الإسلامية التي قبلت بمبدأ التعددية السياسية والديمقراطية، وأصبحت جزءاً من اللعبة الديمقراطية في النظام السياسي، كالحركة الإسلامية في الأردن، والحركة الإسلامية في اليمن، والحركة الإسلامية في ماليزيا، والحركة الإسلامية في الكويت، والحركة الإسلامية في تركيا، حيث تشارك هذه الحركات الإسلامية في المجالس النيابية، وشارك البعض منها في الحكومة. وهكذا فإن

ادعاء الأنظمة السياسية العربية بأنها "كشفت ينابيع الظاهرة وأنها بصدد عملية تجفيف لهذه الينابيع"، لا يمكن أن يغض النظر عن الحقائق المتكررة التي بينت أن الأنظمة السياسية لم تجد غير "الحل الأمني والعسكري" لمعالجة الظاهرة الإسلامية. كل هذا يؤدي بنا إلى القول بأن مستقبل الديمقراطية مرتبط بقدرة الديمقراطيين فعلاً على الاستمرار في الدفاع عنها وحتى يصبح الدفاع عنها أمراً تلقائياً تقوم به المؤسسات الاجتماعية والسياسية بشكل آلي[٣٥].

بعد هدنة الإنقاذ والانتخابات

ما زال العنف والتقتيل الجماعي في الجزائر مستمراً في عبثيته التراجيدية ومذابحه الفظيعة، وأسئلته المحيرة التي أصبحت مطروحة على كل لسان، من الذي ارتكب هذه المجازر؟ ومن الذي يقف وراءها؟ هل هي الجماعات الإسلامية المسلحة كما تقول وسائل الإعلام الحكومية؟ أم التيار الاستئصالي في الجيش الذي ليس مرتاحاً للاجراءات التي اتخذها الرئيس زروال تجاه قادة الإنقاذ، ويرى في ذلك ضرباً من المغامرة قد تدفع بالبلاد من جديد إلى السقوط تحت هيمنة التيارات الأصولية ؟

لقد خلّفت هذه الحرب العمياء التي تدور رحاها بين الجيش وأجهزة الأمن والدرك الوطني من جهة، والإسلاميين على اختلاف أطيافهم من جهة أخرى، منذ ما يقارب الخمس سنوات، مواجهات جديدة، ليست أقل حدة من داخل كل فريق من فرقاء الصراع الأهلي الجزائري. فالتطورات الأخيرة أدت إلى تفجير التناقضات المتراكمة، بين مناصري الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذين تجمعوا في الجيش الإسلامي للإنقاذ، حيث تؤيد هذه الفئة فكرة إيجاد حل سلمي للنزاع. وقد أعلنوا وقف إطلاق النار في ١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦،وبين الجماعات الإسلامية المسلحة التي تعتبر نفسها القيادة الحقيقية للحركة الإسلامية، وأن على التيارات الأخرى الانضواء تحت قيادتها، وهي تتمسك بالخيار العسكري وحرب الشعب الطويلة الأمد .

استطاعت السلطة الجزائرية بفضل مناوراتها السياسية أن تعمق التناقضات بين الإسلاميين لإيجاد خطوط فصل واضحة بين الأطراف المستعدة لنبذ العنف والالتزام بالوسائل السياسية لحل الأزمة، وبين الأطراف التي تتمسك بممارسة العنف، والتي بدورها تعاني من صراعات في داخلها، بين انضباط الذين يفضلون توقيع اتفاق سياسي مع الإسلاميين، وبين دعاة التيار الاستئصالي الذين يريدون الحسم العسكري مع الجماعات الإسلامية المسلحة، وتصفية بعض الخصوم (غير إسلاميين) داخل جهاز السلطة نفسه، ومرافق الدولة الحيوية، التي ارتفعت بها أصوات لا تقل في مطالبها ومساعيها عن المعارضة الإسلامية للنيل من نظام حكم جثم على أنفاسه جنرالات لهم علاقات اقتصادية مع قطاعات متواطئة مثل سونا طراك (أغنى هيئة حكومية يشرف عليها العسكريون).

١- لمن توجه أصابع الاتهام في هذه المجازر ؟

يعتبر عنف الدولة التسلطية الجزائرية العامل الرئيسي في توليد العنف المضاد في العلاقات السياسية الداخلية، في ظل غياب السياسة الواقعية الراديكالية الحقة في التعامل مع الأزمة الجزائرية، لأن المؤسسة العسكرية التي ارتكبت خطأً جسيماً بإلغاء نتائج الانتخابات التشريعية التي جرت في نهاية العام ١٩٩١ وفازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حين لم تترك خياراً سياسياً بعد فشل محاولات الحوار سوى الحرب الأهلية في الجزائر، هي التي أعطت المبررات الموضوعية والمنطقية لعودة الإسلاميين إلى العمل السري، والاعتقاد بشرعية استخدام العنف المسلح من جانب الجماعات الإسلامية المسلحة في مواجهة السلطة السياسية، التي لم تحترم إرادة الشعب، التي عبَّر عنها في صناديق الانتخابات.

والحال هذه، فالنظام الجزائري لا يخشى موجة المجازر التي ترتكب تحت غطاء الليل، وعمليات الذبح التي تجري في جو تسوده البربرية، ولا هذا الجنون الدموي وشتى

أنواع الرعب في سنين الحرب الست التي عاشتها الجزائر، إنه يخشى صناديق الاقتراع خصوصاً إذا جرت الانتخابات في جو من الحرية والنزاهة. فضلاً عن ذلك، فإن السبب الرئيسي في توليد العنف الأعمى في الجزائر، يكمن في أن المواجهة مع الإسلاميين قد حولت من جانب النظام من الساحة السياسية إلى الساحة الأمنية-العسكرية .

يدور الصراع الأهلي الجزائري بين قوتين رئيسيتين :

الأولى : هناك من جهة الحكم، وهو حكم عسكري، الجيش فيه هو الأساس، وهو القوة الحقيقية في البلاد، حيث يجتمع كل ٦ أشهر نحو (٦٠ أو ٧٠ ضابطاً) لاتخاذ القرارات الحاسمة والكبيرة، وهذه القوة تضم أيضاً أجهزة الأمن المختلفة والبوليس والدرك الوطني.

وقامت وحدات الجيش في العام ١٩٩٣ بتسليح حرس البلديات، وفرق الدفاع الشرعية (التسمية الحالية لفرق الدفاع الذاتي)، وهؤلاء لا يختلفون كثيراً عن أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة، بل هم أسوأ، إذ يضيفون إلى صفات أولئك أبعاداً (عرقية وعشائرية) تملك القابلية لاستباحة أي شيء . وكانت فرق حرس البلديات تتألف من ١٥٠٠٠ شخص في أول سنة ١٩٩٥، أما الآن فيصل العدد إلى ١٠٠٠٠٠ شخص، ويؤمن الجيش التعليمات والتجهيزات الضرورية لهذه الفرق، لكنها تتبع أوامر مفرزة الدرك، وحدد مرسوم آب ١٩٩٦ مهامها. وتمكن الجيش الجزائري من تأمين المال الضروري لنفقات هذه الميليشيات من خلال استمرار ضخ النفط والغاز اللذين يؤمنان له المال الكافي لبقائه في السلطة. فهو يكافئ الأفراد مادياً، ويؤمن وسائل النقل والأسلحة الخفيفة وقطع الغيار، ويؤمن مصنع ذخيرة، في العاصمة، الخرطوش لقوى الأمن .

في الوقت عينه، ارتفع عدد أعضاء فرق الدفاع الذاتي ووصل إلى ١٠٠٠٠٠ شخص. وتسمي الدولة الجزائرية هذه الميليشيات (فرق الحرس البلدي وفرق الدفاع الذاتي) بـ"الوطنيين". كانت الحكومة تسمح بهذه الفرق أول الأمر، لكنها تجمعت في آخر سنة ١٩٩٦ تحت اسم "فرق الدفاع الشرعية". ولهذه الميليشيات التي يبلغ تعدادها

٢٥٠ ألف شخص، إدارة عامة في وزارة الداخلية منذ نيسان ١٩٩٧. وهي تشـــارك في عملية المواجهة مع الإسلاميين. وينضوي تحت لواء هذه الميليشيات عامةً من الناس مـــن القرويين الذين تم تشجيعهم على تنظيم أنفسهم كفرق دفاع عـــن النفـــس، وجرهـــم وزوجاتهم وأطفالهم إلى الصراع، ليكونوا بديلاً عن الجيش في الصراع ضد الإســـلاميين. وكان لرجال الميليشيات تصفيات وحسابات شخصية، وعمليات ثأرية، بفعل تراكمات أعمال العنف على مدى السنوات الماضية، وبحكم أن من يقابلهم في الضفـــة الأخـــرى (الجماعات الإسلامية المسلحة)، هم من العامة أيضاً.

وكان الجيش يأتي إلى القرى المؤيدة للجبهة الإسلامية للإنقاذ، ليقول للســـكان: إنكم في حاجة إلى تكوين ميليشيا لحماية أنفسكم ضد الجماعات الإسلامية المســـلحة، وإذا لم يريدوا تكوين الميليشيا تحصل مجزرة في القرية بعد أيام. لذلك يبادر سكان القرى إلى تكوين ميليشيات متعاونة مع السلطة، تخوض الحرب ضد الجماعـــات الإســـلامية المسلحة بالوكالة عن الجيش، الذي لا يتدخل سوى بعد ساعات على الاعتـــداءات، ثم تأتي الجماعات المسلحة، فتقتل أهالي الميليشيا، فيبادر هؤلاء إلى الثأر، وهكذا دواليـــك، حيث تكر المسبحة. إنه انسجام ما بين الجهل والأمية فيتفاعل حتمياً مع نهج الإرهـــاب والذبح الذي يقطع أعناق الجزائريين هنا وهناك دون وازع إنساني أو ديني.

ولم تكن مجزرتي "بن طلحة" و"سيدي رايس" اللتين قضى فيـــهما ٥١١ مدنيـــاً واللتين لا تبعدان سوى ٣٠ كيلومتراً عن ثكنة البليدة (مقر المنطقة العســـكرية الأولى) و ١٥ كيلومتراً عن القاعدة الجوية في بوفاريك حادثاً معزولاً، ففي ثلاث ليـــالي خـــلال شهرين كان عدد كبير من الرجال المسلحين، يقتحمون أحيـــاءً ســـكنية في ضواحـــي العاصمة الجزائرية، ويذبحون مئات الرجال والناس والأطفال، دون تدخل مـــن جـــانب قوات الأمن والجيش التي كانت على مدى السمع من صرخـــات الضحايـــا، وحيـــث يتمركز مئات الجنود وعناصر الأجهزة السرية في ثكنة حصينة. لكن الجنود ظلوا بـــــلا

حراك. من هنا تحوم شكوك قوية حول دور الجيش في الأزمة وطبيعة تعامله مع المذابح الجماعية وردود فعله تجاهها.

أمام هذا الواقع وهذه الفظاعات التي لم يسبق لها مثيل، ودرجة الوحشية، وقرب مواقع المجازر من العاصمة، وحصول هذه المجازر في سهل المتيجة، المحاطة بالثكنات العسكرية المحصنة إلكترونياً بمعنى آخر يصعب اختراقها عسكرياً أو أمنياً، يقول المسؤولون الحكوميون أن أعمال القتل ارتكبتها عناصر إسلامية تسعى للإطاحة بالحكومة التي يساندها الجيش. لكن القوى الوطنية والديمقراطية الجزائرية، ومنظمات حقوق الإنسان الدولية، والصحافيين الأجانب، تتهم الأجهزة الأمنية السرية التابعة للحكومة والجيش والميليشيات المدنية المسماة "جماعات الوطنيين" بأنها هي المتورطة في آلاف أعمال القتل وحالات اختفاء أشخاص، خلال الأعوام الخمسة المنصرمة، وهي التي تمكنت من اختراق الجماعات الإسلامية المسلحة، وهي التي تحرض على ارتكاب المذابح والتساهل معها على الأقل، بهدف تشويه سمعة الإسلاميين، وتعميق الشروخ في الحركة الإسلامية، واستبعاد أي احتمال لعقد تسوية بين الحكومة والجبهة الإسلامية للإنقاذ، مع تزايد الانقسامات داخل النظام الجزائري بين "تسوويين" يحبذون تسوية سياسية و"استئصاليين" يعملون من أجل حل عسكري.

ثم إن عمليات القتل الجماعية في الجزائر مرعبة، وأن بعض القرى التي حدثت فيها المجازر هي في الواقع مناطق تدين بالولاء للإسلاميين، والهدف هو إرهاب جمهور الناخبين في هذه المناطق كي تصوت وتساير الخطوات الانتخابية التي جرت في أوقات سابقة برعاية الحكومة. أما الرأي العام المحلي والدولي فهو لا يعرف عن أخبار المذابح إلا ما تبثه الرقابة العسكرية، وبالتالي فالمذابح لا تنسب إلا للجماعات الإسلامية المسلحة، فالحكومة لا تسمح لصحافتها المحكومة برقابة مشددة نشر الحقيقة عن تلك المذابح،

ونشر أي خبر لا تقبله الحكومة يعرض للاعتقال والمحاكمة العسكرية بتهمة تشجيع الإرهاب.

وتذهب بعض التأويلات في تحليلها لاستشراس ظاهرة العنف الأعمى في الجزائر إلى القول أن الجماعات المسلحة ليست إلا مجرد غطاء لصراع اقتصادي "طبقي" محموم حول غنائم الثروة النفطية التي تحتكرها فئة من المحظوظين من قيادات الجيش والقوى السياسية والمالية المرتبطة به. في حين يذهب "برينو أتيين" (الخبير الفرنسي في الشؤون الجزائرية والكاتب المختص في الحركات الإسلامية) إلى أن الصراع المحتدم حالياً في الجزائر هو في حقيقته اقتتال داخل المؤسسة العسكرية، ذاتها، التي توزعت إلى ميليشيات متناحرة، تتخذ الأهالي رهائن لها في حرب انتحارية عشواء . وكتب بيير داركور في صحيفة الفيغارو الفرنسية في منتصف شهر نيسان مقالاً عن أعمال العنف في الجزائر جاء فيه ما يلي: إن أهم جهاز للرعب والقتل الداخلي في الجزائر الآن هو إدارة المخابرات والأمن العسكري التي تضم أربعة أجهزة أمنية داخلية. وهذه الإدارات مدعومة بأعداد هائلة من الرجال المدربين والمزودين بأسلحة من أحدث ما عرفته الجزائر في تاريخها. وتتبع الإدارة وحدة خاصة معروفة باسم "سرية الموت" ذات نفوذ ضخم وصلاحيات واسعة، وهذه الوحدة تمارس عمليات خطف وتعذيب وقتل تتم في الظلام ولا يجرؤ أحد على الإشارة إليها. وما تمارسه "سرية الموت" يغطى عادة ببيانات الجرائم الوحشية التي تحمل مسؤوليتها الجماعات المسلحة. وهذه الجماعات موجودة لا ريب، لكن أكثرها مخترق، ويؤدي أعمالاً ومهاماً لصالح جهاز الأمن . وكانت بعض فرق الجيش ترتدي زياً مدنياً، فتدخل القرى التي يتواجد فيها إسلاميون، فتدور معركة تؤدي في معظم الأوقات إلى ضحايا من الجانبين. ثم أن فرق الجيش هذه كانت تدخل القرى مزودة بلوائح وأسماء ولم تكن تداهم القرية كلها بل أحياء وفي كثير من الأحيان منازل معينة معروفة بأن أصحابها من الإسلاميين.

الثانية : فيها نجد بالمقابل الجماعة الإسلامية المسلحة التي يدافع عنها الشيخ علي بلحاج من سجنه، ففي كتاب أسماه "فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام" ذكر بلحاج « أنه لو كان خارج السجن لكان جندياً بسيطاً في إمارة عبد القادر شبوطي وهو أمير في الجماعة الإسلامية المسلحة ». وتنفي وجهات نظر حكومية وجود أي أثر لوفاته، وهو لواء هارب من الجيش الحكومي، خرج معه عشرات الجنود. وفي رسالة منه إلى أمراء الجماعة المسلحة المعروفة بـ"الجيا Groupe Islamique Arm ée` GIA" مؤخراً يقول علي بلحاج « إلى الأخوة القادة المجاهدين أجمعين دون استثناء، هذه رسائل نصح من الله من أخيكم السجين أبي عبد الفتاح من زنزانة الظلم والطغيان رقم (٩) بالسجن المركزي البليدة - تعلمون جميعاً أنه قد كتبت مجموعة من الرسائل وضمنّت نصائح في وحدة الصف و لم أفرق بين الجماعة المسلحة (الجيا) وبين الجيش الإسلامي للإنقاذ، لأن النظام الكافر يريد التفرقة بين الجماعة الإسلامية المسلحة وبين جيش الإنقاذ هذا قمة المكر .. ولا شك أن المسلمين يضربون كل الأهداف وفي ذهنهم التخطيط للإعمار والبناء إذا انتصروا وليس هذا من التخريب ».

مع انطلاقة الأزمة عام ١٩٩٢، وانتهاج النظام الجزائري استراتيجية الحسم العسكري مع المعارضة الإسلامية، حين حول المواجهة من الساحة السياسية إلى الساحة الأمنية والعسكرية، تولت الجبهة الإسلامية المسلحة (دون أي تمييز بالتسمية) الرد على تدابير الانقلاب العسكري وحالة الطوارئ التي أعلنها المجلس الأعلى للدولة آنذاك . غير أنه في منتصف العام ١٩٩٣، حدث الانقسام داخل الجبهة الإسلامية المسلحة لجهة بروز إجابتين مختلفتين في إطار شمولي للأزمة الجزائرية.

الأولى : الجيش الإسلامي للإنقاذ الذي حدد أهدافاً ذات طبيعة حكومية وعسكرية محضة، وأكثر قادته من الشيوخ الكبار في السن ومن قمة القيادة السياسية للجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الثانية : الجماعة الإسلامية المسلحة، المتكونة من كوادر شابة لا تزيد أعمارها عن ٣٥ عاماً، أمثال جعفر الأفغاني، قوسمي الشريف، جمال زيتوني .

مع انطلاقة أعمال العنف من جانب الدولة التسلطية الجزائرية، والعنف المضاد من قبل المعارضة الإسلامية المسلحة، كانت السمة العامة للعنف السياسي هي انتقاء أهداف معينة ومنتخبة كالهجوم على أهداف حكومية وعسكرية، بعيداً عن المدنيين. وكانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تحاول توظيف ورقة الجماعة الإسلامية المسلحة في إطار حوارها مع السلطة في آب ١٩٩٤، رافضة في الوقت عينه يومئذ توجيه نداء لوقف العنف على اعتبار أن الجماعة خارج إطار سيطرتها، حيث أن النظام الجزائري وضع شرطاً تعجيزياً على قيادة جبهة الإنقاذ يتعلق بالتنديد بالجماعات الإرهابية أولاً قبل خروجها من السجن.

وفيما كانت السلطة تواصل مناوراتها السياسية مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كانت الجماعات الإسلامية المسلحة تمارس أعمال العنف بشكل عشوائي، والتي لم تستثنِ الأطفال والنساء والصحفيين والكتاب المدنيين الأبرياء، والرعايا الأجانب، إضافة إلى تدمير المؤسسات الاقتصادية والمنشآت التعليمية، والبنية الأساسية للبلاد.

وفي ظل غياب أي تأثير لعقد روما الذي أبرمته مختلف تشكيلات المعارضة الجزائرية المناهضة للسلطة، ونجاح الحكم في القيام بالانتخابات الرئاسية في نهاية عام ١٩٩٥ وإحداث انقلاب جذري في قيادة جبهة التحرير الوطني، فإن هذه الأخيرة أعلنت فك أي ارتباط أو التزام بعقد روما، وإجراء الاستفتاء حول الدستور في نهاية العام ١٩٩٦، والانتخابات التشريعية في حزيران الماضي، كل هذه التطورات أدت إلى تفجير التناقضات المتراكمة بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعات الإسلامية المسلحة، التي أعلنت أنها هي القيادة الفعلية للحركة الإسلامية في الجزائر، حيث يؤكد المراقبون

بأن الجماعات الإسلامية المسلحة الملقبة بالأفغان متفوقة على الجيش الإسلامي للإنقاذ عددياً وتنظيمياً.

إن ما يميز الجماعات الإسلامية المسلحة التي تمارس العنف العشوائي غير السياسي وغير الإنساني ضد المجتمع، هي كونها نشأت وترعرعت في الرحم الأفغاني، وورثت عنه التطرف والإقصاء، واعتبرت العلمانية في الجزائر مشروعاً تغريبياً استئصالياً صليبياً معادياً للعروبة، والإسلام، وبالتالي رفعت شعاراً شبيهاً بشعار "الدفاع عن الجمهورية" الذي تبناه الفرانكوفونيون (العلمانيون) وهو شعار "الدفاع عن الإسلام" وهي اليوم سيدة الموقف في الجبال والغابات التي تتمركز فيها الميليشيات المسلحة، وتحكم قبضتها على كافة الأوضاع الميدانية في أكبر الولايات مصدراً للعنف، وهي الجزائر العاصمة، البليدة، بومرداس، جيجل، المدية، عين الدفلة، تيبازة.

ومما يغذي مسيرة العنف الدموي في الجزائر أن الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر تتشكل في معظمها من الشباب العاطلين عن العمل والناقمين على الوضع الاقتصادي والاجتماعي والذين هم بحاجة لبصيص أمل، فما أن يروا الوعود تنهال عليهم حتى يلتفوا حولهم. وهؤلاء الشباب جهلة لا يعرفون عن الإسلام شيئاً حتى وإن اعتقد بعضهم أنه "ابن تيمية"، ناهيك عن قلة أهل الفقه والعلم في مسائل الدين بالجزائر، واعتماد زعماء الجماعات الإسلامية المسلحة على اشتقاقات واجتهادات ما درسوه دون الرجوع إلى الشرعية والمرجعية. ومن أهم زعماء الجماعات الإسلامية المسلحة وأخطرهم في الوقت الحاضر لحظة إنجاز هذا البحث، عنتر الزوابري (أمير الجماعة)، سليمان محرزي (نائب الأمير)، حسن أبو وليد (أمير منطقة براقي)، فريد عشي "أبو ريحانة" (أمير المنطقة الأولى)، أبو عبد العمدي (أمير المنطقة الثانية)، مصطفى قرطلي (أمير منطقة الأربعاء)، رابح قطاف (أمير منطقة الحراش - وجسر قسنطينة)، فريد حتماني (أمير العاصمة).

٢- آفاق الأزمة ما بعد الإفراج عن عباسي مدني

لقد تفاقمت موجت العنف الأعمى التي تجتاح الجزائر منذ العام ١٩٩٢ على نحو خطير وملفت في الأونة الأخيرة، خصوصاً عقب إطلاق الشيخ عباسي مدني القائد التاريخي للجبهة الإسلامية للإنقاذ في ١٨ تموز الماضي من السجن إلى الإقامة المحروسة. ويبدو أنه تم إخلاء سبيل عباسي مدني إثر مفاوضات سرية بين مقربين من الرئيس اليمين بن زروال وقادة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" بمن فيهم عبد القادر حشاني وهو الرأس المفكر للحزب الإسلامي. ويعتقد هذا الأخير أن ساعة المفاوضات واسترجاع المناصب قد دقت، في حين أن تحول موازين القوى لمصلحة الحكم والمتغيرات التي شهدتها الساحة السياسية الداخلية والخطوات التي قطعت في مسار بناء شرعية الأمر الواقع عبر استكمال بناء المؤسسات الدولتية، كلها عوامل تساعد النظام الجزائري على إعادة فتح ملف "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" من موقع الطرف القوي الذي يتحكم بخيوط اللعبة السياسية، والذي يمتلك الأوراق التي تمكّنه من التعامل مع هذا الحزب، وفق الضوابط والثوابت التي وضعتها السلطة والتي كرسها الدستور الجديد والقوانين المنظمة للحياة السياسية.

ومن المعروف أن الرئيس زروال والجنرال المتقاعد محمد بتشين مستشاره الخاص والرئيس السابق للأمن العسكري هما اللذان بدآ الحوار مع عباسي مدني، إذ أن زروال زار مدني في السجن بعد فترة قصيرة من تعيينه وزيراً للدفاع، بينما تابع الجنرال بتشين الحوار معه حين نقل إلى الإقامة في فيللا جنان المفتي. غير أن ذلك الحوار لم يحقق النتائج المرجوة بسبب الضغط الذي مارسه اللواء خالد نزار الذي كان يرفض أن يصل الحوار إلى نتيجة تترجم باتفاق سياسي مع قيادة الإنقاذ من جهة، ورفض الشيخ علي بلحاج القائد الوحيد للجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي يحترمه الإسلاميون الراديكاليون والمتطرفون (فهو القائد الوحيد الذي لم يبلغوا عنه أو يتهموه، هو إذاً الرجل الوحيد القادر على إقناعهم بالتخلي عن السلاح والعنف) من جهة أخرى. ومع ذلك، تتبع مبادرة زروال

في التقرب مجدداً من جبهة الإنقاذ من أسباب عديدة، أولها اعتقاده بأن عباسي مدني والكثير من قادة الجبهة الإسلامية الآخرين (باستثناء الرجل القوي علي بلحاج) فقدوا أي تأثير حقيقي لهم على الأرض. وثانيها لإدراكه أن شرعية الأمر الواقع التي عززها بشكل أقل مما يطلبه منه الغرب لتهدئة الأوضاع الداخلية، ولإدراكه أن هذه الشرعية باتت تسمح له بقيادة المفاوضات مع الإسلاميين من موقع قوي. وثالثها لأن الخطوات السياسية التي أقدم عليها بما في ذلك الاستفتاء على الدستور سمحت له من جهة، بتعزيز موقعه في مواجهة التيار الاستئصالي داخل المؤسسة العسكرية وتهميش الأحزاب الأخرى، من جهة ثانية.

في كل الأحوال، قبلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بزعامة عباسي مدني معظم الشروط التي فرضتها السلطة في جولة ذلك الحوار وأهمها تغيير اسمها، في انتظار أن تدخل معترك الحياة السياسية مجدداً. وقد التزم الشيخ عباسي مدني قبل أن ينقل إلى الإقامة الجبرية والمراقبة في أول أيلول عام ١٩٩٧، أن يعلن جهاراً عن مركزة حركته عبر الوسائل السمعية والبصرية. وعليه أن يكرر في خطابه أنه معاد لأي نوع من أنواع السياسة الارهابية ويعلن حل الجيش الإسلامي للإنقاذ ونهاية النضال المسلح. وهو الاتفاق الذي لم يترجم فعلياً.

وكان الرئيس زروال قد أوفد صديقه الشخصي ومستشاره الجنرال محمد بتشين في أيار الماضي للقاء الأمير مدني مرزاق قائد الجيش الإسلامي للإنقاذ، خصوصاً أن بتشين ذا التاريخ الاستخباري الحافل يدرك تماماً آلية التفاوض مع الإسلاميين المسلحين، ويعرف حجم التناقضات بين التيارات الإسلامية، وكيفية اللعب عليها، تماماً كمعرفته الدقيقة بالخطوط الحمر داخل المؤسسة العسكرية (الحاكم الفعلي للبلاد) . غير أن الاستئصاليين في الجيش وعلى رأسهم الجنرال محمد العماري قائد الجيش والرجل الأول في الحكم، يتهمون الجنرال محمد بتشين بأنه "رجل الأمريكيين". فقد تحدثت الصحف

الفرنسية عن اعتراض العسكريين على نشاط المستشار الخاص للرئيس زروال الجنرال بتشين، وما يثيره ذلك من حساسيات وردود فعل بعد إطلاق عباسي مدني وعبد القادر حشاني، وما رافق وتبع ذلك من اتصالات مع قادة جيش الإنقاذ للإعلان عن هدنة. فالصحف الفرنسية تركز على صراع النفوذ حول المصالح الاقتصادية، وخصوصاً في ميدان النفط، كما أشارت صحيفة "لو جورنال دودعونش" ومن قبلها صحيفة "لوفيغارو".

لكن الخلاف يصعب تصديقه بأنه يدور حول عائدات وعمولات النفط، ذلك أن الجنرال بتشين ليس مجرد مستشار للرئيس زروال، بل إنه صديق وحليف قوي له، وهو بحكم تجربته الماضية كقائد للاستخبارات العسكرية عزز قوة رئاسة الجمهورية وحرك تطلعات الرئيس زروال للسيطرة على مختلف مؤسسات النظام بما فيها المؤسسة العسكرية، وعلى تجاوز القيادة العسكرية التي عينته، والاستقلال عنها، بل وإحداث تغيير فيها، من خلال تعيين أحد المقربين له وهو اللواء طيب دراجي قائداً للدرك الوطني بدلاً من عباس غزيل، الذي أحيل إلى التقاعد لأسباب صحية. وقد قوبل تعيين دراجي بانتقادات حادة داخل الجيش، وداخل الدرك الوطني نفسه . ولذلك فإن الهجوم القائم من جانب اللواء محمد العماري على الجنرال محمد بتشين، يستهدف دوره السياسي أولاً وأخيراً، حيث يحتل هذا الأخير موقعاً أساسياً وثابتاً، ولا يمكن تعويضه فيه، إلى جانب الرئيس زروال، الذي يثق به، ويطمئن إلى حضوره بقربه، ويستهدف من وراء ذلك الرئيس زروال شخصياً. من هنا انتشرت في الجزائر في الآونة الأخيرة وما زالت تنتشر شائعات حول انقلاب عسكري . وكان الرئيس زروال يصر على منح دور كبير للجنرال المتقاعد محمد بتشين عبر تعيينه في منصب حساس في الجيش مرة ثانية، الأمر الذي رفضته قيادة الجيش بصورة قطعية، مع قبولها فقط أن يعمل مع زروال كمستشار له. ويعكس هذا الصراع، جزءاً من الصراع الدولي على الجزائر بين الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا، وامتداداتهما الداخلية، بين الفريق الأميركي المتكون من الرئيس زروال

والجنرال محمد بتشين، ورئيس الحكومة التكنوقراطي أحمد أويحيى، وأمين عام الرئاسة عمار وزكرار، وبين مجموعة الضباط المعروفين بضباط الجيش الفرنسي وعلى رأسهم الفريق محمد العماري، والجنرال توفيق مديان رئيس الاستخبارات العسكرية، والجنرال اسماعيل العماري نائب قائد الاستخبارات العسكرية، ورئيس "فدائيي الموت" الذين يحاربون الإسلاميين.

هناك مفارقة في الجزائر وهي أن قيادة الجيش التي تعتبر أكثر عداء للحركة الإسلامية وعلى رأسها اللواء محمد العماري رأس الاستئصاليين تبادلت الأدوار هذه المرة مع رئاسة الجمهورية التي بدأت الحوار مع مدني وبلحاج منذ عامين، وتابعه الجنرال بتشين بعد تسلم زروال رئاسة الجمهورية، حيث أصبح الرئيس زروال ومن يحيطون به يرفضون كل اتصال بالإسلاميين، ويجسدون الخط الاستئصالي.

لقد بدأت القيادة العسكرية حواراً سرياً وجدياً مع مدني مرزاق قائد جيش الإنقاذ، وحققت انجازاً سياسياً وأمنياً مهماً، بإعلان مدني مرزاق وقفاً للنار أحادي الجانب، دخل حيز التطبيق بداية شهر تشرين الأول ١٩٩٧. وأظهرت قيادة الجيش التي نبذت على الدوام كل حوار وطني مع الإسلاميين، وأصرت على الحل الأمني — العسكري دون سواه، بمظهر الطرف المحاور، القادر على تحقيق نتائج مهمة على الأرض ومحت عن نفسها تهمة الجهة المتطرفة والاستئصالية، في حين ظهر الرئيس زروال وأويحيى وبتشين بمظهر جناح السلطة المعادي للحوار، أكد ذلك إرجاع الشيخ عباسي مدني إلى الإقامة الجبرية إثر رسالته للأمين العام لهيئة الأمم المتحدة كوفي أنان، والخطاب الذي ألقاه زروال بمناسبة الذكرى الثالثة والأربعين لانطلاقة الثورة الجزائرية الذي أعلن فيه الإغلاق النهائي لملف الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

هل يمكن أن نستنتج من خلال هذا العرض لمواقف أركان الحكم الجزائري أن التناقضات التي تشق أجنحة السلطة الجزائرية كادت أن تفضي إلى انقلاب عسكري، حيث تواجه

خط استئصالي يمثله الرئيس زروال، يقول إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ أصبحت من الماضي، وخط "حواري" يمثله قائد الجيش الجنرال محمد العماري ؟.

من الواضح أن العلاقات بين الرئيس زروال واللواء العماري في غاية التوتر مما اضطر الجنرال خالد نزار المحرض على الانقلاب السياسي ضد الرئيس شاذلي بن جديد، و"السلطة الروحية" للنواة التي تدير الجيش، إلى العودة بسرعة إلى الجزائر بعد أن كان يعالج في مستشفى أميركي. ويبين لنا هذا الأمر، أن الرئيس الجزائري يدين بسلطته لمعاونيه في الجيش، على رغم من انتخابه في تشرين الثاني ١٩٩٥. فالدستور الجديد وانتخابات ٥ حزيران ١٩٩٧ ليست سوى واجهة يختبئ وراءها واقع السلطة التراتبية العسكرية . وتعتبر المؤسسة العسكرية الجزائرية الحاكمة كتلة واحدة، متراصة انتظاماً ومصالح، فهي تمتاز بالتماسك والعصبية، و لم تتبين يوماً طبيعة أجنحتها المتصارعة، وجميع أقطابها ملتزمة بتطبيق الديمقراطية على نفسها، التي تجيز إعفاء أحد أعضائها وتعيين آخر بصورة سليمة. وهي الحلقة المركزية لمجموع القرارات والتعيينات في البلاد وهي المسؤولة المباشرة عن اختيار رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة، ووزيري الداخلية والخارجية، ومدير المخابرات ورئاسة أركان الجيش ورئيس الجامعة ومدير الطيران المدني ومدير البنك المركزي ومدير شركة (سوناطراك) النفطية. ومناصب أخرى حساسة في بنية الدولة والمجتمع. وهي تدافع عن امتيازاتها ومصالحها الاقتصادية خصوصاً لجهة بقاء المافيا المالية العسكرية تنهب مليارات الدولارات ، وهو الأمر الذي طرحه بجرأة رئيس المجلس الأعلى للدولة، محمد بوضياف إبان أزمة الانتخابات التشريعية عام ١٩٩٢، والمغتال في نفس العام بعد ما قاد بنفسه حملة ضد المافيا المالية في مؤسسة الجيش وأصدر تعليماته باعتقال ومحاكمة اللواء بولصيف. لكن تفاقم العنف في الآونة الأخيرة، الذي جاء في ظل تصريحات دولية ملفتة حيال الجزائر، حيث طالب الأمين العام للأمم المتحدة وكذلك ألمانيا وايطاليا ولجان حقوق الإنسان التدخل في الجزائر، وتوجيه التهم إلى الجيش وقوات الأمن بالتواطؤ السلبي مع المذابح الأخيرة بل المشاركة المباشرة فيها، إذ أنه من الصعب

كذلك التسليم بأن الجماعات المسلحة تملك امكانية القيام بمثل هــذه العمليــات الــتي يشارك فيها أعداد ضخمة من القتلة المدربين الذين يفدون بشاحنات ويمارسون عمليات القتل والذبح لعدة ساعات من دون تدخل قوات الأمن والجيش القريبة من مواقع الذبح، كل هذه العوامل مجتمعة، لا بد أن تفعل فعلها على كيفية تعاطي أركان الحكم الجزائري مع الأزمة الجزائرية، لجهة بروز تناقضات حادة، خصوصاً مع تحرك الولايات المتحـــدة وفرنسا اللتين تمتلكان القدرة على التأثير فعلاً على مسار الوضع والأزمة الجزائرية.

وفي الواقع، إن موقف الدول الغربية وعلى رأسها فرنسا والولايات المتحدة يغلب عليــه التململ أو الازدواج أو التضارب بناء على مجموعة من الحقائق .

أولاً : لقد عززت الولايات المتحدة في السنوات القليلة الماضية مشاريعها النفطيـــة، في الجزائر، وأصبحت الإدارة الأميركية أكثر من أي وقت مضى قريبة بل داعمــة للنظــام الجزائري. وحصدت ثمار هذا الدعم على صعيد الصفقــات الاقتصاديــة الــتي كــان للشركات الأميركية حصة الأسد منها .

ففي مطلع العام ١٩٩٦، قام روبرت بللترو مساعد وزير الخارجيــة الأميركيــة بزيارة للعاصمة الجزائرية، وأعلن في تصريحاته الشهيرة المتضمنة الجمع بين نبــذ العنــف وبين إقرار الديمقراطية وانتهاج لغة الحوار لمعالجة الأزمة في البلاد. وفي منتصــف العــام نفسه استقبلت واشنطن محفوظ نحناح زعيم حركة المجتمع من أجل السلم الذي حل ثانياً بنسبة ٢٥% في الانتخابات الرئاسية، نهاية عــام ١٩٩٥. وأعلنــت وزارة الخارجيــة الأميركية يومئذ أنها ستكثف الاتصالات مع الفرنسيين من أجل توفــير حــل للأزمــة الجزائرية، نظراً لما لفرنسا من دور في منطقة المغرب العربي. وبدا مثل هذا الكلام وكأنــه محاولة لتوريط فرنسا مجدداً أكثر مما هو رغبة فعلية في التنسيق مع فرنسا لإخراج الجزائــر من أزمتها المزمنة.

ثانياً : لم تكتف فرنسا بالمساعدات الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة، لكنها تخطت الحواجز والحدود إلى تقديم معونات عسكرية على هيئة مدرعات لإقتحام الغابات والأحراش وطائرات هيلوكبتر ومصفحات أمنية وقذائف غاز تستخدم في المناطق الجبلية والمرتفعات التي يتمركز فيها الإسلاميون، وتجهيزات لأفراد الأمن وأخيراً صور فضائية عبر الأقمار الصناعية، عن تحركات حشود الإسلاميين في جبال جيجل والمدية وعين الدفلة.

ينتاب فرنسا الخوف الشديد من انهيار الدولة الجزائرية وتغلب الجماعات الإسلامية المسلحة ونشوء جمهورية إسلامية أصولية. ولذلك، فهي تعتبر النظام الجزائري سداً منيعاً في وجه انتشار الأصولية ويتطلب هذا الوضع دعمه على جميع الصعد وبخاصة استقطاب الحوالات الاقتصادية الجديدة من المصارف الدولية، وكسب دعايات الإعلام في الغرب، وكذلك إعادة جدولة الديون والبالغة ١٥ مليار دولار مع نادي باريس . فالمساعدات الدولية تزيد في تقوية النظام الجزائري المدعوم من الغرب، والذي أصبح يقول بأن لا مجال للتحاور مع "الإرهابيين".

ثالثاً : إن العواصم الغربية وبخاصة واشنطن وباريس ولندن تستثمر شعار حقوق الإنسان للتلويح لأنظمة الحكم المعادية لمصالحها أو المتحفظة عليها بعقوبات سياسية أو اقتصادية أو دبلوماسية أو تجارية، وفي المحصلة ابتزازها للانضواء تحت ظل سياسات دولية موجهة لأميركا. ولكنها في الوقت عينه تحمي الديكتاتوريات العسكرية في العالم العربي التي تخوض حرباً أهلية علنية ضد شعوبها، بحجة أنها تدافع عن ثوابت الجمهورية كما هو الأمر في الجزائر وفي مقدمتها "فصل الدين عن الدولة". فالعسكريون في الجزائر يسحقون الإسلاميين لرفع شعار العلمانية، والحفاظ على الديمقراطية مسايرة لخيار الليبرالية الأميركية المتوحشة، بهدف كسب دعم الهيئات الرأسمالية الكبرى، دعماً مشروطاً بمدى التجاوب مع خصخصة اقتصاد الجزائر بما يخدم مصالح العولمة الرأسمالية الجديدة بقيادة

أميركا. فالنظام الجزائري يضع العواصم الغربية أمام خيارين، إما الإسلاميون وبناء دولة أصولية جنوب المتوسط، وإما مساندة الحكم الحالي الذي يشكل متراساً في محاربة "الارهاب الأصولي" كجزء لا يتجزأ من ظاهرة الارهاب الدولي الذي يهدد الأمن والسلم العالميين، حسب وجهة النظر الغربية.

٣- محاولة استعادة الشرعية – قراءة في انتخابات ١٩٩٧ :

توجه الناخبون الجزائريون في ٢٣ تشرين أول الماضي إلى مراكز الاقتراع لاختيار ١٣١٢٣ عضواً في المجالس البلدية التي يبلغ عددها ١٥٤١ مجلساً و١٨٨٠ عضواً في مجالس الولايات وعددها ٤٨ ولاية، من حوالي ٨٠ ألف مرشح . وقد شارك في هذه الانتخابات على مستوى المجالس البلدية مرشحو ٣٧ حزباً وتنظيماً سياسياً و ٣ تحالفات و ٤٢٨ قائمة مستقلة، فيما انحصرت المشاركة على مستوى مجالس الولايات في مرشحي ١٢ حزباً وثلاث قوائم مستقلة فقط. وبلغ عدد المقترعين المسجلين ١٥٨١٧٣٦ ناخبين حسب السجلات الرسمية وهو أقل بنحو ٧٠٠ ألف عن عدد المشاركين في الانتخابات التشريعية، الأمر الذي يعود إلى عدم اهتمام الجاليات بهذه الانتخابات.

وكانت المنافسة الرئيسية في هذه الانتخابات تدور بين أربعة أحزاب كبرى بحكم تواجدها في عدد هام نسبياً من الولايات الجزائرية وهي حسب أهميتها: التجمع الوطني الديمقراطي (حزب السلطة) الذي يتنافس مرشحوه على مقاعد مجالس ١٤٨٠ بلدية و ٤٨ ولاية وجبهة التحرير الوطني التي استطاعت أن تتقدم بمرشحين في ١٤٤٢ بلدية و ٤٧ ولاية، وحركة مجتمع السلم (حماس) التي تتنافس على مقاعد ٦٩٨ بلدية و ٤١ ولاية، وحركة النهضة، التي تتنافس على احتلال مقاعد في مجالس ٣٦٧ بلدية و ٣٤ ولاية. ويليهما من حيث الأهمية: حزبان من منطقة القبائل "البربر" هما "حزب جبهة

القوى الاشتراكية" التي قدمت مرشحيها في ٢١٤ بلدية و ٥ ولايات، و"التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية" التي رشحت ٢٠٦ بلديات و ٧ ولايات .

وبصدور نتائج الانتخابات المحلية الجزائرية، نجح الرئيس الجزائري اليمين زروال في توسيع هامش مناورته السياسية بحصول حزب التجمع الوطني الديمقراطي الموالي له على /٧٢٤٢/ مقعد من أصل /١٣١٢٣/ مقعداً في المجالس البلدية وأكثر من ٥٥%، وعلى ٩٨٦ مقعداً بالمجالس الولائية من مجموع ١٨٨٠ مقعداً (أكثر من ٥٢%) .
وحلت "جبهة التحرير الوطني" ثانيةً بفارق كبير عن التجمع، ونال الحزب الحاكم سابقاً ٢٨٦٤ مقعداً بلدياً، و٣٧٣ ولائياً. وحازت حركة مجتمع السلم "حماس" على ٨٩٠ مقعداً بلدياً و ٢٨ مقعداً ولائياً. وأحرزت جبهة القوى الاشتراكية تفوقاً واضحاً على منافسها الرئيسي "التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية" بعد أن فازت بـ ٦٤٥ مقعداً بلدياً و ٥٥ مقعداً ولائياً .
واحتل المرشحون المستقلون المرتبة الخامسة في المجالس البلدية، بـ ٥٠٨، لكنهم تقهقروا إلى المرتبة السابعة في المجالس الولائية بـ ١٧ مقعداً فقط. وخسرت "حركة النهضة" المرتبة الرابعة التي أحرزتها في الانتخابات التشريعية في ٥ حزيران الماضي على الصعيد البلدي حيث لم تفز بأكثر من ٢٩٠ مقعداً (المرتبة السابعة)، لكنها احتفظت بنفس المرتبة في المجالس الولائية بحصولها على ١٢٨ مقعداً.

وبلغ مجموع الأحزاب التي تقاسمت المجالس البلدية ٣٦ حزباً، في حين تقاسمت ٩ أحزاب مقاعد المجالس الولائية. وقد بلغت نسبة المشاركة في الانتخابات المحلية ٦٦,١٩% . وندد مسؤولون في المعارضة بسير الانتخابات التي قالوا أن التزوير شابها وأن فوز حزب التجمع بهذه النسبة "غير ممكن وغير منطقي". وشكك المعارضون وعدد من الدبلوماسيين الأجانب في صحة الأرقام عن نسبة المشاركة، وأشاروا خاصة إلى

عمليات التزوير التي تركزت في المراكز الانتخابية المتنقلة المخصصة للبدو في الصحـــراء والمناطق النائية .

وبرز التباين واضحاً بين أحزاب الائتلاف الحاكم في الجزائـــر في الانتخابـات البلدية. فقد ندد أحد شركاء الائتلاف حزب جبهة التحرير الوطـــني بـــ"عمليـات التزوير" في الانتخابات البلدية التي قال أنها حرمته الحلول في المرتبـــة الأولى. وطـالب الأمين العام للجبهة بوعلام بن حمودة "تصحيح النتائج المعلنة وفتح تحقيق في هذا الوضـع الخطير الذي شهد مصادرة أصوات". وطالب أيضاً بأن يلاحق القضاء "الذين يقفـــون وراء هذه المؤامرة السياسية الخطيرة التي تستهدف الجزائر وإعادة الجبهة إلى الموقع الـــذي منحها إياه الناخبون".

كذلك اتهم الشريك الثاني في الائتلاف حزب حركة مجتمع السلم "عنـــاصر في الحكم" بالعمل على استمرار الأزمة التي أدت إلى سقوط عشـــرات آلاف القتلـى في البلاد. وقال الأمين العام للحركة الشيخ محفوظ نحناح "بأن الجزائر قادرة على الخـــروج من هذه الأزمة لكننا نعلم أن عناصر في الحكم تعمل على استمرارها ... والدليل علــى ذلك عمليات التزوير التي تجري في كل اقتراع. فـــالإدارة هـــي الـــتي تـــزور وليـــس الإرهابيون" وتوعد باتخاذ مواقف أشد صرامة إذا لم تسارع السلطة إلى معالجة الموقف.

أما "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" التي قاطعت الانتخابات، فاتهمت بدورها الحكومة باللجوء إلى التزوير والتلاعب بالنتائج وحضتها في بيان على السعي إلى مصالحة وطنيـة والكف عن السعي إلى حل عسكري لإنهاء العنف الذي يعصف بـــالبلاد . وتقدمـــت الأحزاب السياسية الجزائرية بأكثر من ١١٦٠ طعناً أمام اللجان الانتخابية منذ الإعـــلان الرسمي للنتائج النهائية للانتخابات البلدية التي رفضتها المعارضة، حيث قدمـــت جبهـــة التحرير الوطني ٥٨٢ طعناً، وحركة مجتمع السلم (حماس سابقاً) ٢١٩ طعناً، والتجمـــع الوطني الديمقراطي ١٧٥ طعناً، وحركة النهضة ٥٢ طعناً، وجبهة القوى الاشتراكية ٢٦

طعناً، وحزب التجديد الجزائري ١٣ طعناً، والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية ١٢ طعناً، وحزب العمال اليساري ثلاثة طعون.

إزاء عمليات التزوير الفاضحة، نظمت جبهة القوى الاشتراكية مسيرة ضمت الآلاف من الجزائريين في قلب العاصمة الجزائرية، وانضم إليها أعضاء في جبهة التحرير الوطني، وحركة مجتمع السلم (حماس)، وحزب النهضة الإسلامي، وحزب العمال اليساري . وانطلق متظاهرون من ساحة أول مايو وساروا أكثر من ثلاثة كيلومترات أمام آلاف المارة الذين احتشدوا على الأرصفة وهتف المتظاهرون: "سلطة قاتلة" و"السلام نريده" و"إنهم لصوص وغشاشون ويقولون أنهم وطنيون". وهكذا، نجد أن الأحزاب الجزائرية المعارضة قد نزلت إلى الشارع لرفض نتائج الانتخابات البلدية. وعبر هذه الاحتجاجات أصبحت المعارضة الجزائرية مصممة أكثر من أي وقت مضى على استرجاع حقها المسلوب، وأكدت تماسكها بحق التعبير عن الرأي المنصوص عليه في الدستور، لإدانة التزوير الانتخابي .

وعلى الرغم من التظاهرة الحاشدة التي نظمتها أحزاب المعارضة، فإن الرئيس زروال استمر في نهج القبضة الحديدية، وفرض شرعية الأمر الواقع عبر الانتخابات المتهمة بالتزوير وقمع بالقوة تظاهرة احتجت على التزوير، حيث ردّت ستة أحزاب "كبيرة وشبه كبيرة" في بيان نشر في الجزائر على ذلك وأكدت فيه عزمها "على مواصلة حركة الاحتجاج السلمي المسؤول والموحد في إطار حق المعارضة الشرعي والدستوري" ووقع على البيان جبهة القوى الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية وحركة مجتمع السلم، ذات الاتجاه الإسلامي، والنهضة ذات التوجه الإسلامي أيضاً، وحزب التجديد الجزائري الإسلامي المعتدل وحزب العمال اليساري .

جاءت الانتخابات البلدية المشتبه بتزويرها التي تعامل معها فريق الرئيس زروال بكثير من الحزم إقرار نتائج مبرمجة مسبقاً، ذلك أن إثبات تزوير هذه الانتخابات سيلغي

مصداقية الانتخابات السابقة وفي مقدمتها الانتخابات الرئاسية. لقد وقع الرئيس زروال وحزبه المتكون من خليط من الطامحين إلى المناصب والوظائف، في فخ الانتخابات البلدية، معتقداً أنّ عبور عواصف الانتخابات التي سبقتها ستسمح له بامتصاص أية عاصفة جديدة.

حركة المجتمع الإسلامي « حماس »
مقطع للإسلام السياسي المعتدل

١- ظروف النشأة :

لا يمكن أن نفصل مسار إنشاء "حركة المجتمع الإسلامي" واختصارها (حماس) عن المسار التاريخي لمؤسسها الشيخ محفوظ نحناح، الذي يلقب في الجزائر برجل "الشوراقراطية".

فقد ولد محفوظ نحناح بالبليدة التي تبعد عن جنوب العاصمة الجزائرية بنحو ٥٠ كيلومتر في ٢٧ كانون الثاني ١٩٤٢، ودرس وتعلم في مدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية برئاسة الشيخ المحفوظي. بعد حصوله على البكالوريا غداة الاستقلال دخل الجامعة وتخرج منها عام ١٩٦٠ بدرجة ليسانس في اللغة والأدب العربي. وسجل بجامعة القاهرة، قسم الدراسات العليا. ثم بدأ نشاطه الدعوي عام ١٩٦٠ بمساجد العاصمة والبليدة وكان يدرس في الحلقات كتاب (ظلام من الغرب) للشيخ الغزالي، وساهم في فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية، وهو أول من أمر بصلاة الجمعة بالمسجد المذكور. وقد حضر الصلاة إثنا عشر شخصاً منهم (محمد جاب الله، رشيد بن عيسى، عبد الوهاب بن حمودة، سليم كلالشة)[٣٦]. ويعتبر محفوظ نحناح إسلامياً معتدلاً، إذ أنه تخرج من مدرسة الإخوان المسلمين على المستوى العقائدي والسياسي، والمدرسة الوطنية الجزائرية على مستوى الخطاب الثقافي. غير أنه مع هيمنة الحزب الواحد في الجزائر في

مرحلة الستينات، وإعلان النظام الجزائري شروعه في تحقيق الثورة الزراعيـــة، والثــورة الاشتراكية، وطغيان الخطاب الاشتراكي الشعبوي، بدأت المواجهة بين حكم بومديـــن والاتجاه الإسلامي في الجزائر في عقد السبعينات. وفي خضم هذا الصراع بــرز الشــيخ محفوظ نحناح، كصوت معارض للنظام يجمع بين حماسة المطالبة الثقافية الوطنية (احــترام الشخصية الوطنية، واللغة العربية ..) وراديكالية المطالبة العقائديـــة (تطبيــق الشــريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية)، وكان حكم نظام بومدين علـــى محفــوظ نحنــاح وجماعته قاسياً، إذ حكم عليه بالسجن لــ ١٥ سنة إثر صدور بيان يدين فيـــه النظـــام الحاكم .

ويقدم لنا الشيخ محمد أبو سلمان، الذي يعتبر من أبرز مؤسسي حركة جماعـــة نحناح عام ١٩٦٤، وأحد المقربين من الشيخ محفوظ نحناح، هذه الرواية .. يقول الشـيخ أبو سلمان في نشاط حركتهم أنه دام في مرحلته الأولى من ١٩٦٤ إلى غايـــة ١٩٧٥، حيث تميز بالتركيز على العمل التربوي وعلى التنظيم التأسيسي السري. ويضيف "بــأن ١٣ سنة كافية لجماعتنا من أن تنتقل من مرحلة الدعوة السرية والعمل التربوي البســيط إلى مرحلة الانتقال بالمجتمع الجزائري إلى مرحلة الوعي بشمولية العقيدة التي تعتبر الحكـم بما أنزل الله من أصول العقيدة لا من فرعيات الأحكام" و"إن الحكم بما أنزل الله إليــك" و"من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون الكافرون الفاسقون".

ويعترف رفيق نحناح بأن أول مواجهة "مع النظام الحاكم كانت منذ الســبعينات في شكل بيانات ومراسلات لتوجيه النظام الحاكم وتنبيهه من مغبة النهج الذي ســـلكه كالاشتراكية والتعليم الأصلي والأوقاف، غير أن النظام ظــل متماديـــاً في تصرفاتـــه". ويضيف قائلاً « أن المرحلة الثانية من المواجهة امتازت بالمعارضة الصريحـــة للنظـــام ولا سيما في سنة ١٩٧١ قانون الثورة الزراعية، وقانون الأسرة، وميثاق ١٩٧٦، فعملـــت حركتنا على كشف هذا النظام للمجتمع ونقد مواطن الانحراف، فكان البيـــان الــذي

دعونا فيه الشعب الجزائري المسلم إلى رفض الميثاق والتمرد على النظام الحاكم والمطالبة بتطبيق الإسلام شريعة ومنهجاً وشاركنا في المعارضة بعض الرجال الذين كانوا على قيد الحياة من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ». وأهم ما أوردته هذه الجماعة "بعض النقد لمظاهر الانحراف في الحكم" وموقفها "من الواقع المفروض على المجتمع" كما أشار أعضاء الجماعة في بيانهم إلى تضعضع "الوضعية الاقتصادية والحالة الاجتماعية السيئة والضبابية في حكم البلاد" ويضيف بيان جماعة نحناح حسب رواية الشيخ أبو سلمان، أن نقدهم كان واضحاً للنظام الذي وجد فيه الشيوعيون فرصة سانحة لتحقيق مشروعهم (وذكرنا بداية دبيب الصراع الطبقي في نفوس الناس) تعويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم التفكير الجاد (ذكّرنا بجريمة النظام في نفي وقتل الداعية الشيخ مصباح، وحرمانه من الحرية). وكان البيان حسب رفيق نحناح "يمثل مسرحاً للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للبلاد حيث كان الشعب يعيش على خطاب استهلاكي يوازيه قمع الحريات وعدم إشراك للعلماء والمفكرين والوطنيين في صنع القرار"(٣٧).

وقد أصدر الشيخ محفوظ نحناح بياناً سياسياً، جعل عنوانه: إلى أين تسير يا بومدين ؟ وحدد فيه مواقف جماعته في إحدى عشر نقطة لا للاشتراكية، لا للشيوعية المستترة وراء القمصان الخضراء، لا لديكتاتورية البروليتاريا، (لا للصراع الطبقي والإلحاد، لا للعقوبة السياسية والتشريعية والقضائية والتنفيذية، لا للميثاق الذي جيء به لتثبيت نظام غير شرعي، نعم للإسلام عقيدة وشريعة، منهج حياة، نعم للإسلام دستوراً، نظاماً، اقتصاداً، نعم للإسلام حقوقاً-واجبات، محاسبة، نعم للإسلام شورى - عدالة - وحدة - أخوة) . ومن بين الموقعين على هذا البيان، الأستاذ الحاج جمو، والأخ بو جمعة والأخ الطاهر زيشي والدكتور الزبير والشيخ مصطفى ..

وبعد رحيل الرئيس بومدين، ومجيء الرئيس الشاذلي بن جديد، أصدر هذا الأخير عفواً عن محفوظ نحناح وجماعته بعد أن قضوا ٥ سنوات تقريباً في السجن، وبعد ما

توسط في ذلك أمير الكويت . وفي انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨ حددت جماعة محفوظ نحناح مواقفها بوضوح في بيان تضمن ما يلي: "بعد أن تساءل البيان في المتسبب في الجريمة، من إزهاق روح الأبرياء والتعويض لمشكلات الحزب الواحد يقول البيان في بعض بنوده، من أجل كل هذا فإن التيار الإسلامي الذي يستمد قواه من إيمانه بالله :

- يندد بكل من كانت لهم يد في إراقة الدماء، وفي قتل المئات من أبنائنا.
- يندد بنظام حكم الحزب الواحد الذي كاد أن يؤدي إلى حرب أهلية.
- يؤمن أن تعدد الأحزاب كفيل بأن يضمن الديمقراطية وحرية التفكير وحرية التعبير.
- إن الجزائر أرض البطولة والكرامة تطالب من أعماق أعماقها بإنزال العقاب الصارم على جلادي أبنائها ...

ومع إقرار التعددية السياسية في الجزائر عقب انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨، اكتفى الشيخ محفوظ نحناح في البداية بإنشاء "جمعية الإرشاد والإصلاح" التي اعتبرها غير سياسية، مبرراً أن الوقت ليس مواتياً "للانتقال إلى العمل الحزبي" وأن النشاط الحزبي لا يتلاءم مع الحقبة التاريخية التي نعيشها. لقد خرجت البلاد تواً من مرحلة الحزب الواحد. إن أهدافنا ليست أهدافاً قصيرة المدى. نحن نفضل التطور ببطء نحو عودة الإسلام ... وسنساند الجبهة الإسلامية ... بنصائحنا"(٣٨).

٢- تأسيس حماس:

كان للنجاح المنقطع النظير الذي حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية أثر كبير في دفع الشيخ محفوظ نحناح إلى تشكيل تنظيمه السياسي الخاص به. فاختار مناسبة الاحتفال بالذكرى الثالثة لانطلاقة الانتفاضة الفلسطينية لإعلان تأسيس حركة المجتمع الإسلامي "حماس" في ٦ ك١/ ديسمبر ١٩٩٠. وبعد أن تم الاعتراف بها رسمياً يوم ٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٩١، عقدت حركة المجتمع الإسلامي مؤتمرها التأسيسي

يوم ٢٩ أيار/ مايو ١٩٩١، وانتخبت الشيخ محفوظ نحناح رئيساً للحركة، وهي تصدر أسبوعية ناطقة باسمها "النبأ".

وتعتبر حماس القوة الإسلامية الثانية في الخارطة الإسلامية الجزائرية بعد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وتتبنى خطاباً عقلانياً قريباً من الوقائع الراهنة، حيث أخذت الحركة بمبدأ "الشوراقراطية" هذه الكلمة التي جمعت بين مصطلح غربي، هو الديمقراطية، وآخر إسلامي، هو الشورى. وحاول الشيخ محفوظ نحناح أن يقدم صورة مغايرة لحركته تكون بديلة عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، صورة حركة منفتحة، ترفع خطاب التسامح والحوار مع الديمقراطيين والعلمانيين. وهذا ما أكده محفوظ نحناح أمام كوادر حركته في مؤتمرها التأسيسي بقوله: "نحن لا نرفض الديمقراطية وقال بالشورى قلنا له تعالَ نحن أصحاب شورى"، ويضيف متعجباً "ممن يخافون الديمقراطية" "فالديمقراطية لا أراها وحشاً أو ديناصوراً، فهي ليست ديناصوراً إنما حروف ثم أقول لكم أن العلمانيين ليسوا صنفاً واحداً، فهناك من تحاوره فيقتنع وهناك من لم يقتنع الآن فيقتنع غداً". ويشدِّد نحناح على أتباعه ضرورة عدم الانغلاق على الذات "فالعالم أصبح متفتحاً جميع أطرافه ووسائل الاتصال والمواصلات أصبحت متطورة جداً، ولا يمكن أن تعالج مشاكل الجزائر دون أن تأخذ بعين الاعتبار قضايا وأحداث العالم الخارجي، إذ لا بد لبناء الدولة الإسلامية من منطلقات، فإذا كان التاجر يضع تزيينات وتحضيرات ويأخذ في حسبانه جميع المعطيات المتعلقة بالشراء والبيع، قبل أن يفتح محلاً للتجارة فما بالك ببناء دولة إسلامية" وحول مقولة الاختلاف حتى داخل الفصائل التي تناضل من أجل مشروع واحد، يقول الشيخ محفوظ نحناح في هذا الصدد "جاءت رابطة الدعوة لتلم شمل العاملين في الحقل الإسلامي ثم ظهرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فهل تنفي إحداهما الأخرى أم أن بينهما تكاملاً وائتلافاً، وما الأسس التي قامت عليها كلاهما وعلام قام هذا الائتلاف وما أوجه الاختلاف بين الاتجاهات التي يضمها هذا التيار في ثوابته وأبعاده. يضيف رجل الشوراقراطية: "للشعب الحق في أن يضع ثقة كاملة في جبهة يعتمدها ويصدر عنها وهذه

الجهة التي تعبر عن وجدانه وأعماق ضميره ولذلك نشأت فكرة الرابطة التي في تصورنا ستكون بمثابة القبة التي ينطوي تحتها كل المخلصين للدعوة على اختلاف توجهاتهم وقياس أفكارهم ... والاختلاف في تصورنا حق طبيعي وحق فطري والوحدة أمر واجب وجوباً شرعياً وإنسانياً ووطنياً والاختلاف حصل بين المذاهب الإسلامية ولكنه في دائرة الود والرحمة وفي دائرة إبقاء الإسلام"(٣٩).

دعت حركة حماس في العديد من مواقفها وممارساتها السياسية إلى التحالف مع التيارات الوطنية والإسلامية، وقد أثار ذلك ردود فعل غاضبة من الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي اعتبرت مثل هذا النهج السياسي العقلاني ضرباً لوحدة الإسلاميين وقوتهم التي وقف أمامها النظام عاجزاً، بل لقد ذهب بعض قياديي الجبهة إلى حد اعتبار التحالف معها شيئاً منافياً لروح العقيدة ومنافياً للإسلام .

لقد تعمقت الخلافات وازداد التنافر بين حركة حماس والجبهة الإسلامية للإنقاذ بسبب التناقض الواضح في المواقف السياسية للحركتين كلتيهما. فخلال حرب الخليج الثانية وبعدها، انحازت الجبهة الإسلامية إلى جانب النظام العراقي، ونظمت أكبر مظاهرة شعبية مؤيدة للعراق ومنددة بمواقف السعودية وحلفائها من العرب ودول الغرب، في حين وقف الشيخ محفوظ نحناح موقف المغازل لدول الخليج، وآثر الاعتدال .

الجبهة الإسلامية للإنقاذ في نظر الشيخ نحناح "هو حزب الدهماء، وهو بالتالي يعتمد على العاطفة والحماس العابرين ... وهذان العنصران هما في حد ذاتهما غير مستقرين بل يتصفان بالتذبذب والانقلاب السريع ... والدولة الإسلامية في حاجة إلى عمل استراتيجي، وذلك لا يمكن أن يتأتى إلا عن طريق العقل المستنير بضوء. وضمن هذا التطور العام البعيد المدى رسم أطروحته حول مسألة التحالف والشوراقراطية. فهل سينجح في أن يكون الصوت البديل للجبهة الإسلامية، والبديل للديمقراطيين الوطنيين

والعلمانيين، ما دام يريد لحركته أن تكون وسطاً بين التشدد والانفتاح الزائد على اللزوم[٤٠].

تعتبر حركة التجمع الإسلامي حماس التي يقودها الشيخ محفوظ نحناح امتداداً تاريخياً لتنظيمات الإخوان المسلمين، وتتبنى خط التطور السلمي والمرحلية في الوصول إلى بناء "الدولة الإسلامية" عبر إيجاد مرحلة وسيطة تتمثل في الدعوة لإقامة المجتمع الإسلامي" على نقيض خط الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي يتبنى العنف المسلح حين الضرورة للوصول إلى بناء "الدولة الإسلامية". ويقود الشيخ نحناح تنظيماً قوياً "للإخوان المسلمين" حماس في منطقة الوسط الجزائري، ذا نفوذ في أوساط المثقفين والتجار .

٣- تطور "حماس" في ظل الأزمة الجزائرية

شاركت "حماس" في أول انتخابات تشريعية متعددة الأحزاب في الجزائر في ٢٦ كانون الأول ١٩٩١. أظهرت نتائج الدورة الأولى تقدم "حماس" إلى المرتبة الرابعة بعد الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحزب جبهة القوى الاشتراكية، وحزب جبهة التحرير الوطني، وامتلاكها ٢,٨٠% من الأصوات، وهي نسبة تحتاجها الجبهة الإسلامية في الدورة الثانية .

غير أنه حين رجَّحت الدورة الأولى كفة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الحزب السياسي الأساس المعارض في البلاد، قام العسكر بانقلابهم المعروف في بداية كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، مما دفع بالجيش الذي يسيطر على السلطة إلى إلغاء نتائج الانتخابات وحظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وتسبب ذلك بدخول الجزائر في حرب أهلية مدمرة مع النظام العسكري والمعارضة الإسلامية وفي مقابلة أجرتها معه جريدة الحياة، دعا الشيخ محفوظ نحناح الحكم الجزائري إلى الحوار الجاد "من أجل خدمة المصلحة العليا لوطن" حيث "أصبح موضوع الحوار في الجزائر مطروحاً بكل ثقل على أنه وسيلة للخروج من المأزق السياسي التي نزع فيه الشيطان الأخوة المتصارعين على

السلطة" وأضاف "إن حركتنا لا ترى مبرراً للتخلف عن الحوار حتى ولو كانت الأعذار المعلنة والشروط المسبقة تحمل وجهاً قانونياً أو معنوياً براقاً، ذلك أن الوضع في الجزائر محفوف بكثير من المخاطر ... إن كل مبادرة تحتقن الدماء وتحفظ الوحدة الوطنية سنكون فيها وسنطرق أبواب الجميع حتى تعود الطمأنينة والاستقرار خشية العودة إلى الدكتاتورية أو الدخول إلى مرحلة الدكتوقراطية ... أما موضوع إبعاد الإسلاميين عن الحوار فيبدو أن الذين يطالبون به لم يعوا درس انهيار الشيوعية و لم يعوا درس البلاد التي آثرت فتح الحوار مع الإسلاميين ... وأكد نحناح أنه على رغم ذلك، فالعنف لا يزال حديث الشارع، والسياسة الآن هي سياسة كسر العظام والمفاصل ولَيّ الأعناق. والاستتراف قائم والتجاوزات مستمرة والذي يدفع فاتورة الحساب هو الشعب الجزائري ومعه المشروع الوطني والإسلامي والتنموي(٤١).

وحين توصلت المعارضة الجزائرية التي تضم أبرز الأحزاب الفاعلة الإسلامية والعلمانية، وعدد من الشخصيات السياسية الوطنية إلى صوغ "العقد الوطني" عقب ندوة روما الثانية، الذي شكل تحولاً جوهرياً في الأزمة الدموية التي تعصف بالجزائر لجهة إقراره "برنامجاً لحل سياسي وسلمي للأزمة الجزائرية شدد على إنهاء حالة الرعب التي تعيشها البلاد ووقف حمام الدم، اعتبر الشيخ محفوظ نحناح أن مبادرة روما "اختلفت كثيراً في دوافعها وطبيعة نواياها والأطراف الأجنبية التي تقف وراءها مما أبطل مفعول الوثيقة التي خرج بها قادة الأحزاب المشاركة في اللقاء. وكان يمكن لهذه الوثيقة أن يكون لها مفعول أكبر في حل الأزمة لو صيغت بعيداً عن التأثير الأجنبي ووصايته وكان من المفترض أيضاً أن تشترك الطبقة السياسية سلطة ومعارضة حتى يكون العقد كاملاً بوجود الأطراف المتعارضة واتفاقها على الحد الأدنى ... هذا جانب، والجانب الثاني وهو أن أميركا والبلدان الغربية يهمها باستمرار تحقيق مصالحها من خلال التنافس على مناطق النفوذ ... وحركتنا تقبل النصيحة من أي كان شرط الحفاظ على السيادة وترفض أن يكون الخارج أداة ضغط لتجويع الشعب بسبب الخلافات الداخلية"(٤٢).

واستمر زعيم حركة المجتمع الإسلامي يؤمن أن الحوار أصبح الآن قناعة راسخة لدى جميع الأطراف في الجزائر. معارضة وسلطة، فدعاهما إلى الالتقاء في منتصف الطريق لأن بين وثيقة الحوار التي طرحها اليمين زروال رئيس الدولة، ووثيقة "العقد الوطني" قواسم مشتركة كثيرة حسب وجهة نظره . كما شارك الشيخ محفوظ نحناح في الانتخابات الرئاسية التي جرت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥، باعتبارها تتماشى مع خط حركته "المتبني لمبدأ المشاركة والتزام منهج التغيير السلمي وفق الأسس الديمقراطية والانتخابية". وكان برنامجه الانتخابي الذي أعلن عنه يهدف إلى :

١- تحقيق الانفراج السياسي والأمني في إطار المصالحة الوطنية وتوسيع دائرة الحوار وقاعدة الحكم للخروج من مسلسل العنف المتبادل والمواجهات اليومية الدائمة.

٢- تحسين الحالة الاجتماعية للفئات المتضررة وإتاحة الفرصة أمام فئات الشباب والمثقفين والخبراء والباحثين وإطارات البلاد من نساء ورجال في الداخل والخارج.

٣- التحول الواعي والمندرج نحو اقتصاد السوق في إطار احترام الخصوصيات الاجتماعية والحضارية للشعب الجزائري.

٤- الحرص على الانفتاح الواعي على التحولات العالمية ومواكبة تطورات النظام الدولي الجديد في إطار التعايش الإيجابي وطنياً ودولياً.

وفي ظل مقاطعة مجموعة "العقد الوطني" الانتخابات الرئاسية يقول الشيخ محفوظ نحناح "أن أصل الأزمة التي نعيشها وجوهرها يكمنان في غياب الشرعية لدى مؤسسات الدولة . إننا نعمل من أجل عودة الشرعية التي هي أساس الديمقراطية ومن ثم بإمكان الرئيس المنتخب مواصلة الجهود في إطار مساعي الحوار ومشاريع الصلح والوفاق بالاشتراك الفعلي والحقيقي وبدون عقدة لجميع الفعاليات السياسية، واقتراح أنسب وأنضج الحلول اللازمة في ظل الدعم الشعبي، لأننا نعتقد أنه بوجود الشرعية الحقيقية تزول الكثير من الممارسات المشبوهة الحالية . إن الحل يكمن في توسيع قاعدة الحكم

وتغيير أعلى صومعة السلطة بالطرق السلمية وإن الشعب الجزائري العربي المسلم كبقية الشعوب يتشوق إلى التغيير وفق سنن التغيير..."[٤٣].

وأسفرت نتائج الانتخابات الرئاسية كما كان متوقعاً، عن فوز اليمين زروال مرشح المؤسسة العسكرية الذي حصل على نسبة ٦١,٣٤ في المئة (٧٠٨٨٦١٨ صوتاً) من مجموع الأصوات المصرح بها، يليه الشيخ محفوظ نحناح الذي حصل على ٢٥,٣٨ في المئة (٢٩٧١٩٧٤ صوتاً)، وحل في المرتبة الثالثة الدكتور سعيد سعدي، إذ حصل على نسبة ٩,٢٩ في المئة (١١١٠٧٩٦ صوتاً)، وأخيراً السيد نور الدين بوكروح الذي حصل على نسبة ٣,٧٨ في المئة (٤٤٣١٤٤ صوتاً) . ولقد استفاد مرشح "حماس" الشيخ محفوظ نحناح من قرار المقاطعة الذي التزمته مجموعة "العقد الوطني" الجزائرية، إذ صوَّت نحو ثلاثة ملايين ناخب لمصلحته. وهكذا، فإن نحناح الذي يمثل الاتجاه الإسلامي المعتدل استقطب جزءاً أساسياً من القاعدة الانتخابية للجبهة الإسلامية للإنقاذ التي قدمت له الدعم على أمل أن يحقق جزءاً من أحلامها، انطلاقاً من المثل الشعبي "شيء خير من لا شيء" وينادي الشيخ نحناح باستراتيجية إصلاحية تأخذ بالتدرج في تحويل الدولة والمجتمع والسلوك الفردي في ضوء التعاليم الإسلامية، وعدم التعاطي مع المسألة الديمقراطية على أنها "كفر ووافدة غربية" بل انطلاقاً من الرؤية البراغماتية التي لا ترى تناقضاً بين أصول الحكم في الإسلام والفكرة الديمقراطية، وهي الرؤية التي يتبناها تيار الإخوان المسلمين على النطاق العربي .

وقد تبلور هذا التيار الإسلامي الديمقراطي في أوساط الطبقة الوسطى المثقفة. وأمام الغياب الكبير لتقاليد الممارسة الديمقراطية السياسية والحزبية على نطاق الدولة والمجتمع في الجزائر، وفي عموم العالم العربي، يعتبر التيار الديمقراطي داخل الحركة الإسلامية الجزائرية الذي اضطلع نحناح بقيادته مكسباً مهماً للحركة الإسلامية الجزائرية، ذلك أن نحناح يقدم للمجتمع خطاباً متسامحاً وحوارياً مع القوى العلمانية، ويصر على

تبني منطق الاختلاف والتعددية السياسية. وعلى الرغم من أن الاستفتاء الذي أجري في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦، لتعديل دستور ١٩٨٩ وإقرار دستور جديد يمنح الرئيس زروال صلاحيات مطلقة تسمح له بحظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ أو أي حزب يشبهها يقوم على أساس عقيدة إسلامية، حظراً نهائياً بموجب هذا الدستور الجديد الدائم والثابت، بعد ما كانت محظورة بموجب قانون طوارئ ذي طابع سياسي آني، إلا أن حركة المجتمع الإسلامي حماس التي يتزعمها الشيخ محفوظ نحناح لم تحدد موقفها من الاستفتاء، و لم تشكك في نتائج الاستفتاء، و لم تستنكر المشككين فيها، لأنها لم تُفَاجَأْ بهذه النتائج رغم "تضخيمها".

وهذه المعارضة الإسلامية المعتدلة تبقى محكومة بخطوط حمراء في التعامل مع السلطة، ويمكن أن تلجأ حماس إلى تغيير اسم حزبها، لأن الدستور الجديد يحظر قيام الأحزاب "على أساس ديني أو ثقافي أو جهوي أو لغوي أو جنسي أو مهني"، وتأمل لكونها تمثل على الدوام الإسلام المعتدل غير المجاهد أن تكون حزب إسلام الدولة في المرحلة المقبلة .

حركة النهضة الإسلامية

١- ظروف النشأة:

ينتمي الشيخ عبد الله جاب الله رئيس حركة النهضة الإسلامية إلى جيل الشباب داخل الحركة الإسلامية الجزائرية، ويمثل في الوقت عينه الوجه الانتلجنسي لها. وقد ولد في وسط معدم إلى حد كبير في بوشتاتة بولاية سكيكدة في ٢ أيار/ مايو ١٩٥٦، وبدأ في دراسة القانون في جامعة عين الباي في قسنطينة عام ١٩٧٤، ثم أكمل تعليمه في السعودية، وعاد من هناك، وسجن عدة مرات. وسوف تشكل "الجماعة الإسلامية" التي تشكلت في قسنطينة العام ١٩٧٤ نواة تاريخية لحزبه بعد ذلك بخمسة عشرة سنة. وكانت "الجماعة الإسلامية" على علاقة وثيقة بتنظيم "الإخوان المسلمين" وتركز أساساً

في نشاطها على التربية والتعليم والتوجيه. وتعرض الشيخ جاب الله للاستجواب عدة مرات في إطار المواجهات التي دارت بين حركات الإسلام السياسي التي كانت في مرحلة التكوين وبين أعضاء اللجنة الجامعية من أجل الثورة الزراعية التي كانت تمثل المأوى الرئيسي بالنسبة لليسار الناطق باللغة الفرنسية، والذي كان يؤيد نظام الحكم في جامعة قسنطينة في السبعينات، وسجن مرتين، مرة فيما بين (١٩٨٢-١٩٨٤)، ومرة فيما بين (١٩٨٥-١٩٨٦)[٤٤].

وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨، تحولت "الجماعة الإسلامية" في عهد التعددية السياسية إلى "حركة النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي"، ثم أعلن عنها رسمياً في آذار/ مارس ١٩٨٩ تحت اسم "حركة النهضة الإسلامية" بزعامة الشيخ جاب الله، الذي يقول عن عملية التكييف هذه بما يلي « كيفنا إجراء الإعلان عن حركة النهضة الإسلامية. إنه إعلان كاشف وليس تأسيساً أو إنشاءً، وهذا في اعتقادنا تطور طبيعي في حياة الجماعة من مرحلة المعارضة السياسية البسيطة أو الدعوة الصائبة التي تخاطب قطاع رواد المساجد وتعتمد وسائل بسيطة كالدرس والمحاضرة والمعرض والجريدة الحائطية والمخيم ... إلى مرحلة المعارضة السياسية، بمفهومها الواسع، حيث يخرج العمل إلى الشارع السياسي ويسعى في تعبئة الجماهير حول البرنامج الإسلامي ودفعها بقوة لإنجاح المشروع الإسلامي في إقامة الدولة الإسلامية بكل الوسائل السلمية كالبيانات والتجمعات والمسيرات، ونرى أن هذا التحول طبيعي في حياة أية حركة جادة، وضروري لها إذا كانت بالفعل راغبة في مسايرة التطورات الاجتماعية التي تحدث باستمرار في المجتمع نتيجة تفاعل مجموع المؤثرات الداخلية والخارجية »[٤٥].

وعندما تأسست حركة النهضة طرح الشيخ جاب الله برنامجاً من أحد عشر بنداً تُركز على الأمور التالية :

١- إحياء دور الجامع كمركز للتوجيه والإصلاح.

٢- التأكيد على التراث العربي والإسلامي.

٣- تعميم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل الشرعية.

٤- التعريف بالفرائض الفردية والجماعية وتعليم القرآن.

٥- محاربة الغزو الثقافي والتغريب.

٦- الاعتناء بالعائلة والمرأة.

٧- تعميم الأخلاق العامة والفضائل.

٨- إيجاد نوادٍ ثقافية ورياضية وفنية.

٩- توعية المساجين والمراهقين ومكافحة الأمية.

١٠- تطوير الخدمات الاجتماعية لصالح الفئات الأكثر فقراً.

١١- مساعدة المهاجرين على الاحتفاظ بهويتهم الوطنية.

على الرغم أن هذا البرنامج يعتبر متواضعاً، إلا أنه سيجري تسييسه لاحقاً ليحتل موقعاً وسيطاً بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحركة حماس. لكن يبدو أن الشيخ جاب الله أقرب منه إلى عباس مدني وعلي بلحاج، ويرفض أن يوظف مجالاته معهما في خدمة أهداف تتعارض مع المشروع الإسلامي. ومع ذلك نرى أن هناك تبايناً عميقاً بين النهج السياسي الشعبوي الذي يكرسه الشيخ عباس مدني في عمله السياسي، والذي يركز على التجييش الكبير لجماهير الشعب العريضة والمختلفة من أجل تحريكها لما يشكله من وزن ثقيل وسلاح ناجح في ميدان الصراع السياسي ضد النظام الجزائري والإطاحة به، وبين النهج الذي يكرسه الشيخ جاب الله الذي يعتبر هذا النهج الشعبوي مضراً بالعمل الإسلامي، لأنه يرتكز على السياسة التكتيكية اليومية، ويغفل البعد الاستراتيجي للحركة الإسلامية، الأمر الذي يحول المشروع الإسلامي إلى شعار مبتذل وتصور فقير بدون أفق.

ومن هذا المنطلق تركز حركة النهضة الإسلامية على دور المثقفين أو ما يمكن تسميته بالأنتلجنسيا الإسلامية التي يجب أن تكون القائد الحقيقي لنشاط الإسلاميين السياسي، ويجب أن يكون لديها متسعٌ من الحرية ومن مساحة الاجتهاد والاختلاف حتى تتحقق التعددية الحقيقية في إطار وحدة المشروع الإسلامي .. وتؤكد الحرية "أن التعددية السياسية في الإسلام واجب على الأمة وتتأرجح بين الحق والواجب على الأفراد فليس للأمة ممثلة في الدولة الإسلامية أن تمنع الأفراد من ممارسة المعارضة السياسية بحسب ما يقتنعون به من رؤى وتصورات فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية وما يتبنونه من أحكام فقهية تتناسب وتلك الرؤى وحسب ما يؤمنون به من مواقف يرونها محققة للصالح العام لأن من أهم ما تميز به الإسلام عن غيره من النظم إلى اليوم هو إيجابية لمبدأ الرقابة الشعبية على أعمال السلطة وسلوك الأفراد"(٤٦).

وحول التساؤل عما إذا كانت التعددية الحزبية قبل التمكين تعطل المشروع الإسلامي، يقول أحد قياديي حركة النهضة الإسلامية في حديث معه : إن التعددية تتأرجح بين الحق والواجب وهي قبل التمكين أوكد منها بعده لأن وجود التعددية الحزبية أو تعددية المعارضة السياسية أو الجماعات الإسلامية قبل التمكين واجب عيني بلا خلاف أما بعده فهي واجب على الكفاية لدى جمهور العلماء، ولكن ينبغي التمييز بين ما هو حق وما هو واجب إذا كان تشكيل الجماعات أو الأحزاب من الحقوق فإن توحيد المواقف وتحسين العلاقات من الواجبات. وأعتقد أن الإشكال يزول إذا وعى كل عامل في الحقل الإسلامي جملة مسائل أساسية في التطور الحركي والسياسي منها إن الدعوة إلى الله عبادة وأن الله لا يعبد إلا بما شرع الصواب والإخلاص. إن الجماعات والأحزاب لخدمة الإسلام وليست غايات فإذا تعارضت مع الغايات .. سقطت. إن ما تعتمده هذه الجماعات من وسائل كوسيلة الانتخابات لخدمة أهدافها لا يدخل في دائرة الواجبات وإنما يندرج في دائرة المباحات التي تتحكم فيها المصالح. إن كل جماعة أو حزب، جماعة من جماعة المسلمين وليست جماعة المسلمين. إن أخوة الإسلام قبل أخوة

الحزب والتنظيم وهذه ينبغي أن تكون خامة للأخرى. ويواصل بعد ذلك معدداً مزايا التعددية و"فوائدها العظيمة" فيقول: بـ« إيجاد التوازن في الطرح الإسلامي للآراء والاجتهادات المتعلقة بالنظريات والحلول الإسلامية في السياسة والثقافة والاجتماع وإيجاد مناخ صالح لنمو وازدهار تلك الآراء والنظريات »(٤٧).

٢- النهضة ومحاولة توحيد الواجهة الإسلامية:

على رغم أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ انبثقت عن "رابطة الدعوة" التي كان يرأسها الشيخ المسن أحمد سحنون، باعتباره أحد تلاميذ ابن باديس وشارك في حرب التحرير، وشرع بعد الاستقلال بالدعوة إلى "الدولة الإسلامية"، وعضوية كثير من بينهم محفوظ نحناح، وما يسمى سحنوني، وعباس مدني وعلي بلحاج، ومحمد السعيد، إلا أنها لم تستطع أن تستوعب كل التيارات الإسلامية الفاعلة على مساحة العمل السياسي في الجزائر، سواء في مرحلة النضال السري، أم بعد مرحلة انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨ .

شكلت "رابطة الدعوة" تاريخياً وحدة دعوية لكل الفصائل الإسلامية، لكن هذا النهج الدعوي التوحيدي للحركة الإسلامية الجزائرية لم يصمد طويلاً حين برزت ملامح نزعة التجديد في هذه الحركة، لجهة بروز الجبهة الإسلامية للإنقاذ كتنظيم سياسي قائم بذاته . وكان رأي حركة النهضة الذي عبر عنه الشيخ جاب الله يتمثل في إيجاد صيغة وهيئة يمكنها أن تمثل المسلمين في ميدان سياسي لتقارع الأعداء وهذا يقتضي من تيارات الإسلام السياسي الوقوف في خندق واحد في هذه المرحلة، وفق ما يلي :

١- بناء الوجهة السياسية الموحدة، ذلك أن الظهور بوجه واحد على مستوى المواقف السياسية من شأنه أن يضعف الأعداء، ويقطع الطريق أمام الأحزاب العلمانية .

٢- بناء الواجهة الدعوية الموحَّدة لتوحيد الفتاوى والرأي والمواقف الكبرى والسعي والمتابعة والمراقبة للعمل السياسي .

٣- استمرار النشاط الدعوي الذي كان سائداً قبل انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨، لتكوين كوادر متشبعة فكرياً قادرة أن تشكل روافد لا تنضب لواجهة العمل السياسي .

في رواية لأحد القياديين من حركة النهضة، حول مساعي الحركة لتوحيد واجهة العمل الإسلامي، يقول فيها : بأن الشيخ عبد الله جاب الله اتصل بشخصين أساسيين من الذين أعلنوا عن فكرة تأسيس حزب سياسي إسلامي، وهما (علي بلحاج والهاشمي سحنوني)، وذلك من أجل إقناعهما لتوحيد الواجهة السياسية فأبديا ترحيباً بالفكرة، ولكن رجال الجبهة الإسلامية للإنقاذ رفضوا الفكرة رفضاً مبرماً وطرح الشيخ عبد الله جاب الله الفكرة على كل أعضاء اللجنة التحضيرية للرابطة البلدية، أظهر الكل ترحيباً بالفكرة ما عدا كوادر "الإرشاد" الذين كانوا يميلون منذ البداية إلى نظرة تعدد الواجهة السياسية الإسلامية. وطلب علي بلحاج والأخ الهاشمي كلاً منهما على انفراد الشيخ جاب الله للحضور إلى اللقاء الذي كانوا عازمين على عقده للإعلان عن الجبهة لعل الباقين يقتنعون بما اقتنعت به الرابطة. وبعد استشارة الأخوة حضر الشيخ جاب الله وبذل قصارى ما لديه من أجل إقناع الكل أو الأغلبية بالرأي ولكن إجماع أعضاء الجبهة انعقد على رفض هذه الفكرة، فكرة توحيد الواجهة السياسية وصمموا المضي قدماً دون أن يلووا على أحد، بقولهم القطار انطلق من ركب ركب ومن قعد قعد . ويضيف هذا القيادي قائلاً : بأنه تم استئناف المساعي في شهر أيلول من العام ١٩٨٩ وذلك في إطار الرابطة ولكنها باءت بالفشل. وتم السعي مع الأخ علي جدي باعتباره عضواً أساسياً في الجبهة من قبل الشيخ جاب الله والأخ عز الدين والرابطة والأخ عبد المجيد مصباحي العضو المسؤول في الجماعة. وفي ٢ آذار/ مارس ١٩٩٠ تم الاتصال بعلي جدي في بيته بحضور عضوين مسؤولين في الجماعة وطرحنا عليه صيغتين تتمثلان باختصار فيما يلي :

أ - جعل الجبهة واجهة للجميع ينطوون تحت مظلتها ويعملون في إطارها ومن اختارته القواعد المتتالية من قبل الجميع بشرط أن يطرح ذلك في لقاء الرابطة .

ب- أن تتنازل لهم الجماعة عن بعض القيادات والكفاءات ليكوّنوا لهم مكاتب الجبهـــة لكي تكون ذات قيمة اجتماعية وعملية وبهذا تستفيد الجبهة من تجربتها الطويلـــة في العمل التنظيمي وتستطيع الوقوف على رجليها، فرفض أولهما، وقبل ثانيهما، وهـــو كما ترى يمثل تنازلاً كبيراً . وهي فرصة لا تعوض لكل من يريد المصلحة العامـــة وخدمة الأمة وطلب أن يحصل مسعى خلالها لإقناع بعض أعضاء الجبهة على أمل أن يكون الرد يوم الأربعاء ١٤ آذار/ مارس .

ويتابع هذا القائد بالقول: « وخدمة للإسلام أولاً فيما نرى ثانياً وقفت حركـــة النهضة إلى جانب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات يوم ١٢ حزيران على مستوى التنظيم والتوعية والتعبئة. وعلاوة على ذلك سمحنا لبعض أفرادنا الراغبين في الدخـــول للترشيح ليكونوا بجانب إخوانهم في الجبهة ... وبتحليلنا لأوضاع بعد الانتخابات وبمـــا يجب أن يكون عليه المسلمون اتجاه من يتربصون بهم الدوائر، تم الإذن لإخواننـــا علـــى مستوى الولايات والدوائر والجهات السياسية في إطارنا كي يلحقوا بالجبهـــة، لكـــن للأسف أثناء التطبيق وجدوا الأبواب موصدة في وجوههم في معظم الأماكن ».

وأثناء ملتقى النهضة الدولي تمت الاستعانة في هذا الأمر ببعض الشـــيوخ (٤ آب ١٩٩٠) ولكنهم فشلت مساعيهم في إقناع الجبهة بأي صيغة تراها وترضاها، ويكـــون فيها انتصاراً للمصلحة العليا للإسلام . وحصلت لنا قناعة مـــن الواقـــع مفادهـــا أن الاختلاف كائن لا محالة ولا مندوحة في إيقافه و لم يبق من جهد سوى تنظيمـــه حـــتى يصير هذا الاختلاف تنوعاً وتكاملاً لا اختلاف تضارب وتضاد . وينتهي هذا القائد إلى نتيجة مفادها : إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ فشلت في استيعاب الكثير مـــن الطاقـــات الإسلامية الفعالة ذات الخبرة والتجربة والمعاناة ... وإيماناً منا بضرورة العمل الجاد لجمع مختلف الطاقات الإسلامية والاستفادة منها ... وجدنا أنفسنا أمام أربعة بدائل لا خامس فيما نعلم لها هي :

١- الدخول الجماعي في الجبهة وخوض الصراع من داخلها . وهذا أمر نعده خطيراً لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار التركيبة غير المتجانسة للجبهة .

٢- حل الجماعة وإعطاء أفرادها حرية اختيار الانتماء . وهذا أمر رفضه كل أعضاء الجماعة الذين أكدوا على ضرورة بقاء الجماعة ككيان مستقل .

٣- البقاء على ما نحن عليه من سير سري وعدم الخروج إلى الساحة جهرة وفي هذا الموقف تصويت وتضييع للجهود والأوقات، وكذلك نحرم الساحة من طاقات كثيرة فعالة .

٤- وبهذا لم يبق أمامنا مخرجاً إلا تراجع الاحتمال الرابع وهو الإعلان عن واجهة سياسية لجماعة النهضة مع طرح فكرة التحالف بين جميع الفصائل الإسلامية(٤٨).

٣- حركة النهضة في مواجهة الأزمة الجزائرية:

تعتبر حركة النهضة حزباً سياسياً إسلامياً معارضاً ينتمي إلى التيار الإسلامي الإصلاحي و"العقلاني سياسياً"، وقد أصبح هذا الحزب مؤثراً داخل الساحة الإسلامية الجزائرية بصورة خاصة، بعد الانقلاب العسكري الذي حصل في أوائل ١٩٩٢، ودخول الأزمة الجزائرية طوراً جديداً من الحرب الأهلية المدمرة . رغم أن التيار الإصلاحي لم يستطع الفوز بأي مقعد في الدور الأول من الانتخابات، إلا أن حزب النهضة أصبح يحتل المرتبة الثالثة من حيث الجماهير في معسكر الجسم الانتخابي الإسلامي . وفي مواجهة التيار الإسلامي السياسي الراديكالي بقيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي أعطى انطباع بأنه يملك كل الأجوبة الفقهية والاقتصادية والسياسية ولا يحتاج إلى إفهام أحد غيره، وقدم خطاباً دينياً سياسياً يفسر الإسلام تفسيراً حرفياً ضيقاً عمل الشيخ جاب الله على تقديم خطاب إسلامي "عقلاني" مستنير، يُنظِّر للدولة الشورى والحريات العامة، في محاولة جادة ومسؤولة لتخليص الحركة الإسلامية الجزائرية من المد الشعبوي التجييشي، وشدها أكثر فأكثر إلى الأسلوب والاتجاه الإنتلجنسي .

وقد أدى حزب النهضة دوراً إيجابياً ومؤثراً في ضوء خصائصه هذه، من حيث أنه يضم نخبة من المثقفين، وقيادة واعية، قادرة أن تخوض النضال باستمرار من أجل تـأكيد معارضتها السياسة في ظل التضاريس الوعرة جداً، الذي يتسم بها المشـهد السياسـي الجزائري. وأثبتت الأحداث التي تلت انتخابات عام ١٩٩١ أن حزب النهضة قادر على تطوير تجربته السياسية، سواء بواسطة تقديم هذا الخطاب "العقلاني"، أو بواسطة مجـاراة التيار الإسلامي المتشدد الغالب، على نقيض الفترة الأولى بعد التأسيس، يوم كان الشيخ جاب الله يعتبر فيها "الخطاب العقلاني طريقاً إلى الميوعة والرخص بل الأخذ بالعزائم" .

شارك الشيخ جاب الله في ندوة "روما" التي ضمت أبـرز أحـزاب المعارضـة الإسلامية والعلمانية الجزائرية، وعدداً من الشخصيات السياسية الوطنية، والتي رعتـها جمعية "سانت إيجيديو" الكاثوليكية، وقد تمخض عن هذه الندوة "وثيقة العقد الوطـني" باعتبارها "نبراساً لحل سياسي وسلمي للأزمة الجزائرية" الذي يشدد على إنهـاء حالـة الرعب التي تعيشها البلاد، ووقف حمام الدم. وكانت ندوة روما قد كلفت الشيخ جاب الله بنقل وثيقة "العقد الوطني" إلى الرئيس زروال، حيث كان الشيخ جاب الله الزعيـم الجزائري الوحيد الذي يستطيع أن يلتقي الرئيس اليمين زروال، وقاد فيما مضى وسـاطة بين الحكم وشيوخ الإنقاذ .

رفضت السلطات المعنية استقباله في وساطته الأخيرة، كوسيط حامل مشـروع للحل، وافقت عليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ وغالبية الأحزاب الجزائرية في ندوة رومـا . ويقول الشيخ جاب الله بصدد هذا الرفض « كان رد السلطة أنها على استعداد لاستقبالي كشخص، سواء بصفتي الشخصية أو الحزبية للمناقشة في أي موضوع، كما أنها علـى استعداد لاستقبال الأحزاب لمناقشة أي موضوع، لكنها ليست على استعداد لاسـتقبالي كرئيس وفد لتقديم أرضية "العقد الوطني". هذا الرد يكرس معنى أن السلطة تريد مـن الأحزاب أن تسير في منهجيتها لمعالجة الأزمة، وهذا ليس منذ الآن للأسف، وهذا منـذ

الانقلاب، وهذه أهم نقطة وقع عليها الخلاف . ندعوها باستمرار لمعالجة الأزمة وفـــق منهجيتنا، وتدعونا للاستمرار في منهجيتها. ولما كانت صاحبة القرار، تترجم رؤيتها إلى واقع من خلال القرارات. وهذا أمر متيسر بالنسبة لها، ولكن هل هذه السياســـة تنفـــع البلد ؟ الواقع يشهد أنها قد أضرت كثيراً بالبلد »(٤٩).

ليس ثمة شك أن الانتخابات الجزائرية التي جرت في شهر تشرين الثـــاني ١٩٩٥ قد كشفت فشل المعارضة ممثلة بوثيقة "العقد الوطني" لعجزها عن إعادة تشكيل المشـــهد السياسي الجزائري على أسس وتحالفات جديدة تتخطى حال الاستعصاء التي فرضتـــها عدم قدرة الفرقاء المتحاربين على حل الصراع الأهلي عسكرياً في الجزائـــر، وكذلـــك استغلال الأطراف الدولية الأزمة الجزائرية للدخول في صراع تنافسي على الجزائر، فضلاً عن انعدام الخبرة السياسية الطبيعية على غرار ما هو مألوف في الديمقراطية الكلاســـيكية الغربية، وعيش قادة المعارضة إما في المنفى أو في عزلة شبه تامة عن الشـــعب، بســـبب الخوف من التعرض لعمليات الاغتيال، قد جعلهم لا يقدرون بدقة أمزجـــة المواطنـــين ومتطلباتهم وتحليل الموقف العام في الجزائر . وتشكو حركة النهضة الإسلامية من ضيـــق انتشارها على المستوى الوطني، إذ اقتصرت قاعدتها على الشرق الجزائري وبعض المناطق القليلة في الوسط. ولا شك أن قلة الانتشار هذا، لا يجعلها تســـتوعب بشـــكل جيـــد المعطيات الوطنية الجزائرية، ويعيقها عن الاتصال بالجماهير . كما أن حركـــة النهضـــة معروفة عند الجمهور المدني والسياسي بشخص زعيمها الشيخ جـــاب الله، ولم تفـــرز قيادات أخرى تقوم بأدوار مختلفة على نمط الجبهة الإسلامية للإنقاذ .

تلخص حركة النهضة مواقفها السياسية في الدعوة إلى المسار الانتخابي، ووقـــف العنف والعنف المضاد، ورفع الظلم عن أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ. المشـــاركة في الانتخابات التشريعية حيث دعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنصارها التصويت لمصلحـــة مرشحي النهضة. فهل تمتلك حركة النهضة خطة سياسية شـــجاعة وجريئـــة تضمـــن

لاجتهاداتها الإسلامية المعتدلة نفوذاً مقدراً في معادلات الصراع السياسي، وفي أي نظام سياسي مقبل ؟. وهل ستتحول عن وظيفتها الدعوية الإصلاحية وتنظر إلى نفسها كحزب سياسي يتنافس على الأكثرية البرلمانية والحكومية ؟.

في كل الحالات، إن مسار حركة النهضة وحركة حماس باعتبارهما يشكلان الاثنين مرجعية للتيار الإسلامي الإصلاحي، مرتبط أشد الارتباط بقدرتهما على إعادة صوغ المشروعية الوطنية والإسلامية وعقد التحالفات الانتخابية الموسعة، التي تتيح فرصاً عظيمة لانتصار الجزائر على نفسها.

* * *

في ظل الخراب الذي أنتجته التجربة الجزائرية ومأساتها اليومية من تفاقم الصراع الدموي الأهلي، والفتك الاعتباطي والجماعي، وقصف المدن، تصبح العودة إلى "سيادة الشعب" وإعادة إنتاج السياسة في فئاته وطبقاته الاجتماعية، انطلاقاً من نقد عنف الدولة التسلطية، أولاً، التي تتحمل المسؤولية الرئيسية في أساليب العنف المسلح التي يمارسها الجيش، والوحدات الخاصة، وقوى الأمن الداخلي، والدرك منذ ثلاث سنوات من أجل تصفية المعارضة الإسلامية، وهي السياسة الواقعية الحقة . ومن المؤكد أن هناك تفاعلات وتأثيرات متبادلة بين الأزمة السياسية والأزمة الاقتصادية والحرب الأهلية الدائرة رحاها الآن، حيث أن طبقة النظام السياسي الجزائري، الذي يهيمن فيه حكم العسكر، والأجهزة الأمنية، بخصائصه وسماته المتعلقة بطبيعة النخبة الحاكمة، والمؤسسات السياسية، وإذكاء نار الحرب الأهلية، والتأثير فيها . فالدولة التسلطية بدلاً من أن تتمثل نهج الحوار السياسي الراديكالي والراديكالية السياسية الحقة، كإحدى وظائفها في حل الصراعات السياسية والمشكلات المستعصية في المجتمع الجزائري، وتحديد أفضل الأساليب لتحقيق الحوار السياسي مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، باعتبارها القوة الرئيسية التي تمثل رقماً صعباً في حالة التأزم والحل للمسألة الوطنية الجزائرية، وترجمة مصالح وتطلعات

الشعب الجزائري إلى أهداف محددة، بدلاً من كل ذلك ما زال العسكر يبررون استيلاءهم على السلطة، واتخاذ الإجراءات التسلطية للقضاء على الحريات الديمقراطية، وتصفية الانتخابات الديمقراطية النزيهة والتي جرت في نهاية العام ١٩٩١، وبالتالي تصفية المؤسسات الدستورية والديمقراطية لتحقيق الأمن والاستقرار السياسي في الجزائر . وما زال حكم العسكر في الجزائر متخلفاً، إذ أنه يربط بشكل مغرض وماكر وخاطىء، بين واقع الحرب الأهلية الحالية وعدم الاستقرار السياسي الذي تسببه من جهة، وبين الديمقراطية التي كان من المفترض أن تعبد الطريق لوصول الإسلاميين إلى السلطة من جهة أخرى . إذ أنه من الجلي والواضح أن ممارسة الديمقراطية والقبول بنتائج صناديق الاقتراع لا يعنيان بالضرورة أن يلجأ المواطنون إلى ممارسة العنف السياسي لحل خلافاتهم مع الدولة، بل ربما العكس هو الصحيح تماماً . فالعيب ليس في الديمقراطية إذاً، وإنما في عملية الانقلاب على الانتخابات الديمقراطية التي قادها العسكر، والذي يخاف من، حكم الأكثرية، ومن حق محاسبة الحكام، ومن نقل السلطات، والمساواة أمام القانون، وسيادة القانون، ولهذا كانت الدولة التسلطية العربية عامة، وحكم العسكر الجزائري بخاصة يرى في الديمقراطية شراً مطلقاً وشيئاً منكراً . من هنا ينبع القول بأن عنف الدولة التسلطية الجزائرية هو العامل الرئيس في توليد العنف المضاد في العلاقات السياسية الداخلية، في ظل غياب السياسة الواقعية الراديكالية الحقة في التعامل مع الأزمة الجزائرية . لأن المؤسسة العسكرية التي ارتكبت خطأً جسيماً بإلغاء نتائج الانتخابات، حين لم تترك من خيار سياسي بعد فشل محاولات الحوار سوى الحرب الأهلية في الجزائر، هي التي أعطت المبررات الموضوعية والمنطقية لعودة الإسلاميين إلى العمل السري، والاعتقاد بشرعية استخدام العنف المسلح من جانب الجماعة الإسلامية المسلحة في مواجهة السلطة السياسية، التي لم تحترم إرادة الشعب، التي عبر عنها في صناديق الانتخابات .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه مجدداً هل على الحركة السياسية أن تستجيب لخيار الحرب الأهلية ؟ تتميز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بوضع خاص عن سائر القوى

السياسية الجزائرية، فهي ليست حزباً أو جمعية تطوعية بنص القانون، إنما هي أكبر القوى السياسية الجزائرية احتكاماً إلى صناديق الاقتراع، وكانت تستعد لتسلم السلطة سلماً في الجزائر إثر فوزها في أول انتخابات اشتراعية في تاريخ الجزائر الحديث . وبعد الانقلاب العسكري كانت جبهة الإنقاذ تمتلك القدرة على تحريك الشارع الجزائري، وتنظيم حركته السياسية سلمياً، وفرض خياراتها سلمياً كي لا تستجيب لرهان العنف والقوة اللذين فرضتهما المؤسسة العسكرية، مع التأكيد أن خيار العنف لا يسوي ولا يحسم الأزمة الجزائرية المستعصية، وبأن عنف قوى المعارضة هو من نوع عنف السلطة الذي يعيد إنتاج الدولة التسلطية القائمة على احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع، وبالتالي فهو رد غير عقلاني على الوضع القائم، وإن كان مفهوماً منطق هذا العنف في ضوء معطيات الأزمة الجزائرية بخلافاتها وتناقضاتها بين الأطراف المتصارعة، واغتيال جنين الديمقراطية، وتداخلات الوضع الدولي مع ما يسمى الإسلام السياسي في ظل الضغط الإمبريالي الغربي على الأمة العربية من جهة، والتأخر التاريخي للشعب العربي أمام غياب حركته السياسية الجامعة، الأمر الذي يعيد إنتاج استلابه السلفي والاغترابي من جهة أخرى .

وليس من شك أن توصل المعارضة الجزائرية التي تضم أبرز الأحزاب الفاعلة الإسلامية، والعلمانية، عدداً من الشخصيات السياسية الوطنية إلى صياغة مشروع سلام هو "العقد الوطني" الموقع في روما، لإنهاء الصراع الدموي، وإيجاد حل فعلي للأزمة الجزائرية، عبر ترجيح عملية الحوار على الصراع المسلح، واستبدال القتال بالحوار الجدي بين المعارضة والحكم العسكري، وتحقيق مصالحة وطنية وديمقراطية، يؤكد مرة أخرى نضج المعارضة الجزائرية عامة، والجبهة الإسلامية للإنقاذ بخاصة، وحرصها الحقيقي على الحوار السياسي المسؤول بهدف التوصل إلى حل سلمي وديمقراطي للأزمة . ولأول مرة تتفق أحزاب المعارضة الجزائرية التي صاغت مشروعاً للسلام على مواجهة الجيش باعتباره المسؤول الرئيس عما آلت إليه البلاد من أوضاع أليمة، وتساند تقريباً كل

مطالب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وتنزع الذريعة، التي كان يستخدمها النظام العسكري لمنع الإسلاميين في الحوار، أي إعلان الإسلاميين بشكل واضح نبذهم للعنف وميولهم للتعددية، وتظهر الحكم العسكري الجزائري عارياً فاقداً لكل شرعية باستثناء شرعية القوة والقتل، الأمر الذي جعله غير محظوظ بأية مصداقية من جانب الأطراف الدولية: الدول الأوروبية الغربية "باستثناء فرنسا"، والولايات المتحدة التي باتت تتعاطى مع الأزمة الجزائرية على أنها أزمة دولية .

ويأتي إبرام "العقد الوطني من جانب المعارضة الجزائرية في ظل تزايد الأوضاع الجزائرية تعقيداً وتردياً بسبب المبادرة التي أقدمت عليها المؤسسة العسكرية الحاكمة بشأن إجراء انتخابات رئاسية في ١٩٩٥/١١/٢٩، قبل إيجاد الحل السياسي المناسب للأزمة الجزائرية، لتبرير شرعية الأمر الواقع، ونظام القوة، واستمرار النظام الجزائري الاستقواء بعنف وقمع الدولة التسلطية ضد المعارضة الإسلامية . وفي ظل هذا التنابذ بين التشبث بشرعية الأمر الواقع من جانب العسكر، والتمسك بالعودة إلى استكمال شرعية العملية الانتخابية غير المكتملة التي توقفت مع بداية العام ١٩٩٢ من جانب المعارضة الجزائرية، تظل حظوظ الحوار مآلها الفشل، لأن النظام العسكري الجزائري أجرى الانتخابات الرئاسية، وأجرى استفتاءً على الدستور الجديد، وهو يخوض حرباً حقيقية لتصفية المعارضة الإسلامية، وتدمير مراكز المقاومة الإسلاموية، على إيقاع حركة النظام الدولي الجديد بزعامة الولايات المتحدة .

وبالمقابل، فإن الأسلوب القائم الذي تتوخاه الجماعة الإسلامية المسلحة الحديثة الجذور، والتي ليس في قيادتها أحد من القيادة التاريخية التي ينتمي إليها عباس مدني، لايؤدي بالضرورة إلى إنهاء عهد الدولة التسلطية، لا سيما أن مستوى المشاركة الشعبية في الحياة السياسية الجزائرية لا يزال سلبياً، بمعنى أنه ضد السلطة وحسب . بدلالة أن الحركة الشعبية لم تستطع أن تدفع الجبهة الإسلامية إلى صوغ برنامج واضح لحل المسألة

الوطنية والمشكلة الاجتماعية، مما يؤكد أن السياسة ما تزال محصورة في حقل الدولة . ومع أن القوة الإسلامية السياسية الأساسية في الجزائر هي الجبهة الإسلامية للإنقاذ المتشكلة من عدة أحزاب، التي تعتمد "المرحلية والتدرج" في بناء السلطة الإسلامية البديلة، إلا أنها يفصلها بون شاسع عن الجماعة الإسلامية المسلحة، التي تحمل فكراً إسلامياً راديكالياً، قد يكون متناقضاً لفكر دعاة الإنقاذ، وتكفر بالنظام الجزائري وبالمجتمع الحالي، وترفض الديمقراطية، والانتخابات باعتبارها مستوردة، وتدعو إلى الجهاد في سبيل الإطاحة بالطواغيت (الحكام المستبدين)، على حد تعبيرها، والذين يصادرون تعاليم الإسلام في مناطق مختلفة من العالم العربي والإسلامي .

وحتى ترى الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى حل المسألة الديمقراطية عليها أن تنظر لنفسها على أنها جزء من الكل، والكل هو الحركة السياسية الجامعة للمسألة الوطنية، هذه الحركة تشمل مواضيع جميع الأحزاب، بصرف النظر عن إيديولوجياتها وبرامجها السياسية، وأهدافها، وتركيبها الاجتماعي، وأساليب عملها، فحل المسألة الديمقراطية يقتضي النظر إلى جميع الأحزاب على أن لها حقوق متساوية في العمل والتعبير السياسيين، وذلك لأنها تمثيلات سياسية لقوى وفئات اجتماعية لها في مجتمعها حقوق متساوية، ولأن كلاً منها جزء من الحركة السياسية، ويعبر عن قوة اجتماعية هي جزء من الشعب . وهذه المساواة التامة هي ضمانة الديمقراطية في العلاقات بين القوى السياسية، وهي علاقة الحركة السياسية بجميع تياراتها مع الشعب أولاً، وأساس السياسة باعتبارها فاعلية اجتماعية ثانياً، والطريق الوحيد الضروري للقضاء على الاستبداد والتسلط في الحياة السياسية والاجتماعية ثالثاً .

والحال هذه، لكي تستهدف الجبهة الإسلامية حل المسألة الديمقراطية على أسس أنها الكل، وتنظر إليها في واقعها التاريخي، وفي مفهومها السياسي، عليها ألاّ تستهدف مصلحتها الحزبية فقط، لأن الخلل يكمن في وعيها لذاتها، وهذا مظهر من مظاهر الوعي،

لأنها موضوعياً جزء من هذا الشعب الجزائري، ومن الأمة العربية. إن حل المسألة الديمقراطية الجزائرية في ظل تسيد الدولة القطرية وتبعيتها للغرب الإمبريالي، وهشاشة المجتمع المدني، وضمور المثقفين عن التسييس والتجذير للشعب، وضآلة الجسم السياسي العربي، يتطلب وضعها في إطارها السياسي والتاريخي، أي على قاعدة التعدد والاختلاف والتعارض، باعتبارها السند المنطقي والتاريخي للديمقراطية، إذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها حق الآخر في الاختلاف وحريته، أولاً وأساساً . والنظرة العقلانية السليمة تتطلب من الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن تنظر إلى المسألة الديمقراطية على أنها تعبير عن الكل الاجتماعي، وأن تقر، وتعترف، بواقع التعدد، والاختلاف، والتعارضات الاجتماعية الملازمة لها، ولا سيما الصراع الطبقي، والصراعات الثقافية، والسياسية، التي تنمو في هذا الكل الاجتماعي. وكما من حق الإسلام السياسي، وحق الحركات الدينية في السياسة، فإن على الإسلاميين ألا يقعوا في أخطاء غيرهم من التيارات الماركسية والقومية، حين يجعلون من حركتهم السياسية الجزء بدلاً من الكل، لأنهم بذلك يؤسسون لإعادة إنتاج الدولة التسلطية، التي يمكن أن تقود في شروط الأزمات إلى الاقتتال الاجتماعي، والحرب الأهلية .

والمسألة الديمقراطية لا تكون ديمقراطية حقاً، إلا إذا كانت متجسدة في مفهوم المجتمع المدني الحديث، والديمقراطية التي تعبر عن سيادة الشعب أولاً، ومحصلة ضرورية أي منطقية لتعزيز حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، والمؤسسات الدستورية لا سيما الجمعية التأسيسية والبرلمان، وفصل السلطات، واستقلال القضاء، والحد من هيمنة الدولة على المجتمع المدني، لا سيما في وظيفته الاقتصادية، وتحويل الدولة تدريجياً إلى الديمقراطية ثانياً .

المسألة الديمقراطية بهذه الصفات هي التي تعبر عن سيادة الشعب، وتعبد الطريق إلى بناء الديمقراطية وتؤمن الانتقال، والتداول السلمي للسلطة، وتصون حرية الفرد،

والأقليات، والأحزاب المعارضة المعبرة عنها، وتجعل الاستبداد مستحيلاً. وفيما عدا ذلك فإن إخفاقات نماذج الدول الإسلامية المتشكلة حديثاً كبيرة لمــن يريــد أن يســتخلص الدروس السياسية الواقعية، فضلاً عن أن هناك أقساماً من الحركة الإســلامية تــرى في الحرية والديمقراطية خطراً عليها .

الهوامش

(1) RODINON Maxime, Marxisme et mondemusulman le seuil 1972.

(2) KRICHEN AZIZ, Les Problemes de la Langue de l'inte lligentia La Tunisie au present: une modernite audessus de tout soupcon, sous la direcion de Michel CAMEAU Paris, presses du CNRS, 1967 (p 301).

(3) مطاع صفدي : نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، ص ٥٩ .

(4) مطاع صفدي، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(5) د. هشام شرابي : البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ط١، كانون الثاني ١٩٨٧، ص ١٢٤ .

(6) فرانسوا بورغات : الإسلام السياسي-صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، القاهرة، دار العالم الثالث، الطبعة العربية الأولى ١٩٩٢، ص ٢٥٣ .

(7) تطور الحركة الإسلامية الجزائرية ١٩٦٢-١٩٩٢ (١ من ٣)، دراسة لجوزيف سماحة، منشورة بجريدة الحياة ١٩٩٢/٢/٣ .

(8) Sanson Henri, La Laicite' Islamique en Algerie (Paris: CNRS 1983).

(9) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٢٥٦ .

(10) تطور الحركة الإسلامية الجزائرية ١٩٦٢-١٩٩٢ (١ من ٣)، دراسة لجوزيف سماحة، منشورة بجريدة الحياة ١٩٩٢/٢/٣ .

(11) جمال العبيدي : "التعريب والتناقضات الاجتماعية في الجزائر"، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩١، كانون الثاني/ ينـــاير ١٩٩٤، ص ٩٨ .

(12) حوار للكاتب مع أحد قيادات الأمن السابقين، آذار ١٩٩٥ .

(13) أحميدة عياشي : الإسلاميون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، ط١، آذار ١٩٩٢، ص ٩٥ .

(14) تطور الحركة الإسلامية في الجزائر ١٩٦٢-١٩٩٢ (٢ من ٣)، دراسة لجوزيف سماحـــة، منشـــورة بجريـــدة الحيـــاة تـــاريخ ١٩٩٢/٢/٤ .

(15) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٢٧٤ .

(16) الجزائر على مفترق الطرق، مقال لـ"جون إنتلس وليزا أرون"، نشر بمجلة قراءات سياسية الصادرة عن مركز دراسات الإســلام والعالم، ص ١١ .

(17) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٢٧٧ .

(18) جان ليكا : التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي، الفصل الأول من كتاب ديمقراطية من دون ديمقراطيين - بحـــوث النـــدوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي "فوندا سيوني إيني أنريكو ماتيي"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيـة ط١، ١٩٩٥، ص ٤٨

(19) محمد أركون : أين هو المفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم الصالح، بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣، ص ٢٥ .

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٥٨ .

(٢١) الإسلاموية والإسلاميون في الجزائر: "تفكيك" الاتجاهات والقوى، مقال لـ"سيفرين لبات" بإشراف المستشرق جيـل كيبـل، الفيو ١٩٩٥/٩/١ .

(٢٢) هل يمكن "الإنقاذ" أن تعود إلى الحياة السياسية الجزائرية؟ مقال ليونس سليماني، منشور بجريدة الحياة، تاريخ ١٩٩٥/١٢/٥ .

(٢٣) عسكر جبهة الإنقاذ الجزائرية: عشر فرق مسلحة تنشط في وسط الجزائر، مجلة المجلة، العدد ٦٩٢، تاريخ ١٢-١٨/٥/١٩٩٣، ص ٥٢ .

(٢٤) أحميدة عياشي، مصدر سابق، ص ٩١ .

(٢٥) جوان غوبتيسولو : "دوافع الجبهة الإسلامية للإنقاذ" الحلقة الثالثة من دراسة الجزائر في مهب الريح، نشرت في جريـدة الحيـاة ١٩٩٤/٤/١٧ .

(٢٦) تطور الحركة الإسلامية في الجزائر ١٩٦٢-١٩٩٢ (٣ من ٣)، دراسة لجوزيف سماحة، منشورة بجريدة الحياة ١٩٩٢/٢/٥ .

(٢٧) أحميدة عياشي، مصدر سابق، ص ٤٩ .

(٢٨) المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠ ، انظر جريدة الصلاح، العدد ١٤٧ .

(٢٩) المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠ .

(٣٠) رد جماعة "التكفير والهجرة" على مقال علي بلحاج عنوانه: "كشف النقاب في بيان ضوابط دخول الانتخابات".

(٣١) محمد بن ناصر : "الجزائر بي ديمقراطية السلطة وديمقراطية المجتمع"، مجلة قراءات سياسية، العدد الثاني، ربيع ١٩٩٣، ص ٣٤ .

(٣٢) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٣٠١ .

(٣٣) السلامي حسني : شرعية صناديق الاقتراع المستحيلة، الحلقة الثانية من دراسة العسكريون وشرعية السلطة السياسية في الجزائر، الحياة ٢٩ آذار/ مارس ١٩٩٥ .

(٣٤) جوان غوبتيسولو : من استشهاد بوضياف إلى معركة الجزائر الثانية، الحلقة الرابعة من دراسة الجزائر في مهب الريح، الحياة ١٩٩٥/٤/١٨ .

(٣٥) محمد بن نصر، مصدر سابق، ص ٤٩ .

(٣٦) أحميدة عياشي : الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، ط١، آذار ١٩٩٢، ص ٢٠٦-٢٠٧

(٣٧) المصدر السابق، ص ٢٠٨-٢٠٩ .

(٣٨) فرانسوا بورغات : الإسلام السياسي-صوت الجنوب، ترجمة الدكتور لورين زكري، الناشر دار العالم الثالث، الطبعـة العربيـة الأولى ١٩٩٢، القاهرة، ص ٢٩٦، انظر أيضاً نحناح مع الإخوان المسلمين المصريين (في لواء الإسلام، يونيو ١٩٨٩).

(٣٩) أحمد عياشي، مصدر سابق، ص ٢١١-٢١٢ .

(٤٠) المصدر السابق، ص ٢١٢ .

(٤١) مقابلة مع الشيخ محفوظ نحناح نشرت بجريدة الحياة اللندنية بتاريخ ١٤ آذار ١٩٩٣ .

(٤٢) مقابلة مع الشيخ محفوظ نحناح نشرت في جريدة الدستور الأردنية بتاريخ ٢٥ آذار ١٩٩٥ .

(٤٣) حوار للكاتب مع الشيخ محفوظ نحناح، دمشق، ١٩٩٦ .

(٤٤) فرانسوا بورغات : الإسلام السياسي-صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، القاهرة، دار العالم الثالث، الطبعة العربية الأولى ١٩٩٢، ص ٢٩٨ .

(٤٥) أحميدة عياشي : الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، آذار ١٩٩٢، ص ٢١٣ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ٢١٤ .

(٤٧) حوار للكاتب مع أحد قيادي حركة النهضة، لأسباب أمنية لم يذكر اسمه، شباط ١٩٩٧ .

(٤٨) حوار للكاتب مع نفس القائد، شباط ١٩٩٧ .

(٤٩) حوار مع الشيخ حاب الله، نشر بجريدة السفير، بتاريخ ١٩٩٥/٢/٤ .

الفصل الثالث

نشأة الحركة الإسلامية وتطورها في تونس

١- التحديث والعلمانية والصراع مع المؤسسة الدينية التقليدية

تعود جذور الحركة الإسلامية التونسية إلى الاصطدام ما بين الإيديولوجيا البورقيبية التحديثية والمؤسسة الدينية الزيتونية العريقة في أواخر الخمسينات. وقد تمثلت البورقيبية شأنها في ذلك شأن الكمالية في تركيا علمانية الجمهورية الثالثة الفرنسية التي فصلت بشكل تام ما بين الدين والدولة عام ١٩٠٥ . ومن هنا يحضر مصطفى كمال في الخطاب البورقيبي بوصفه «صانع معجزة، والنمط المثالي للبطل والرئيس والقائد الأعلى -ومصدر الفخر الوطني لتركيا- رائد النضال الشعبي في تركيا -باني تركيا الحديثة- رجل حرب وميدان. وليس من باب المصادفة أن يركز الخطاب السياسي البورقيبي على كمال أتاتورك في خلق الوعي الوطني وبلورة إيديولوجيا قومية قادرة على التعبئة، نظراً لتركيز السياسة الثقافية التونسية على نفس الأطروحات ونفس التوجهات التي قلمت في تركيا وأثبتت نجاحها، وقدرتها على الاستمرارية»[١] .

إلا أن الخطاب البورقيبي جذّر رؤيته تونسياً في إصلاحية خير الدين التونسي في القرن التاسع عشر، وبرز كأنه وريث له. فقد تمثلت استراتيجية كل من خير الدين وبورقيبة في «تحييد معارضة النشأة الدينية في تونس العاصمة بتضمين وتوريط ممثليها في عملية

الإصلاحات المؤسساتية، وتقدم هذه الإصلاحات الأوروبية الإلهام بوصفها أفضل منظومة دفاع للأمة الإسلامية»[٢] .

إن تمركز السلطة السياسية في أيدي الحزب الدستوري، المتكونة أساساً من الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، ذات التكوين الثقافي الغربي، دفعت بالرئيس بورقيبة إلى خوض الصراع ضد الحركة اليوسفية التي عارضت الاتفاقيات التونسية - الفرنسية التي وقعها بورقيبة بشأن استقلال تونس، حيث اتخذ هذا الصراع طابعاً دينياً وثقافياً وحضارياً، وهو ليس مجرد صراع سياسي على السلطة فقط كما تصوره بعض الأطروحات، بل هو صراع حول الهوية بالدرجة الأولى، طالما أن صالح بن يوسف ينتمي إلى البرجوازية التجارية التقليدية، ويدافع عن الهوية العربية - الإسلامية لتونس، ومرتبط بالحركة الناصرية وقادة جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

وكانت الحركة اليوسفية متحالفة حينئذ مع المؤسسة الدينية، بدليل أن خصوم بورقيبة، اتخذوا من جامع الزيتونة قاعدة لتنظيم أول لقاء جماهيري لهم، وأعطوا لمعارضتهم طابعاً دينياً مستغلين القيمة التراثية لجامع الزيتونة كأداة لتعبئة الجماهير الشعبية. فمن المسجد الكبير أعلن بن يوسف في ٧ أكتوبر ١٩٥٥ قطيعة مع التوجه البورقيبي للدستور الجديد إزاء فرنسا. ويميل دباش إلى تفسير العامل السياسي من خلال العامل الديني، قائلاً أن الأبعاد التي اكتسبتها الحركة اليوسفية «ترينا ضخامة الظاهرة الدينية» . وقد دفعت المؤسسة الدينية ثمناً غالياً نتيجة مساندها اللامحدودة للحركة اليوسفية. وكان هذا التحالف أحد أسباب الصدام بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية التقليدية. واتخذ بورقيبة قرارات غاية في الأهمية، اتسمت من حيث مضمونها الإيديولوجي، وبعدها الحضاري المدني بـ«الثورية البرجوازية» في إطار صراعه مع المؤسسة الدينية التقليدية. فقام بتصفية الأحباس أي الأوقاف، عبر إصداره قراري ٣١

أيار ١٩٥٦ و ١٨ تموز ١٩٥٧. وبذلك أسهم بورقيبة بشكل جذري في تفكيك البنية التحتية الاقتصادية للمؤسسة الإسلامية.

وفي نطاق المواجهة الإيديولوجية ومحاصرة فاعلية الهياكل الثقافية للمؤسسة الدينية التقليدية، انتهج بورقيبة سياسة تعليمية قوامها العلمانية، وبناء المؤسسات الجامعية والتكنولوجية التي تعتمد تدريس ونشر العلوم والتقنيات الحديثة، أسوة بفرنسا، وتكوين كوادر تونسية تستطيع أن تتصدى لحل المعضلات التي تجابه الدولة التونسية الفتية على الصُعد الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية . إن هذه الرؤية الإصلاحية الجذرية للسياسة الثقافية التي قوامها التحديث والعلمانية كرست نوعاً من القطيعة بين السلطة السياسية ومؤسسة العلماء، خصوصاً عندما تم تحويل الجامعة الدينية الزيتونية العميقة الجذور في تاريخ المجتمع التونسي والمغاربي إلى مجرد كلية للشريعة وأصول الدين من الطراز الحديث في العام ١٩٥٨، للحد من تأثير مركز المعارضة الرئيسية، وتحييدها عن كل إشعاع، وتغييبها عن العمل الثقافي .

ولما كانت النخبة المثقفة ذات النشأة الزيتونية (دينية) تفصلها هوة تاريخية عميقة عن التكوين الثقافي والإيديولوجي البرجوازي، والتعليم الحديث، فإنها ظلت عاجزة تاريخياً وسياسياً عن تقديم الخطاب الإيديولوجي الذي يتلاءم مع الطموحات الجديدة لفئات المجتمع المدني التونسي، فضلاً عن عجزها عن تقديم مشروع لبناء مجتمع بديل عن المجتمع التقليدي المتأخر، وتقديم كوادر تلبي حاجيات بناء الدولة العصرية، وتحقيق التنمية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والتربوية . وبالمقابل فإن النخبة المثقفة ذات التكوين التعليمي والثقافي في الجامعات الفرنسية والتي تنحدر من الفئات الوسطى، اضطلعت بدور قيادي في الحركة الوطنية التونسية وفي مقاومة الاستعمار الفرنسي، وانتزعت "الاستقلال"، وقامت ببناء دولة عصرية. وهكذا، فعندما أخذ الشق البورقيبي السلطة «كان قد حدد مصيره وموقفه من الإسلام كمؤسسة قائمة ممثلة بالوسط الزيتوني، الذي اصطدم مع الحزب الدستوري في مناسبات عديدة قبل الاستقلال

وتزعمته أرستقراطية دينية متكونة من بعض كبريات عائلات مدينة تونس، احتكـــرت بالوراثة والتزكية أهم مراكز التعليم والقضاء والإفتاء والإمامة، ووقفت طويلاً موقـــف المتواطئ مع الاستعمار»(٣)، على حد بعض التقديرات.

وعلاوة على تصفية المؤسسة الزيتونية الدينية عن كل دور ثقافي وسياسي، اتخـــذ بورقيبة في الفترة الفاصلة ما بين ١٩٥٦ و ١٩٥٨ قـــرارات راديكاليـــة في المجـــالات القضائية، فقام بإصدار مجلة «الأحوال الشخصية» للمرأة التونسية، التي حددت الـــزواج بإمرأة واحدة، ومنعت تعدد الزوجات، وحددت أيضاً سن الزواج للمرأة بـــ(١٧) سـنة والمهر بدينار واحد، ونصت على أن الطلاق لا يتم إلا أمام المحاكم، وأبطلت الطلاق من طرف الزوج، وتسامحت مع زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم .

وفي إطار هذه الاستراتيجية السياسية التي بنتها الدولة التونسية، والتي ســـعت إلى فرض البديل الإيديولوجي الذي يتخذ من التحديث والعلمانية أداة وشكلاً، قام بورقيبـــة بتصفية المؤسسة القضائية القديمة، وأنشأ جهازاً قضائياً منفصلاً. وبذلك تم توحيد القضاء في مؤسسة قضائية واحدة ضمت الغالبية العظمى من قضاة وطلاب الجامعة الزيتونيـــة، ولكنها طبقت القوانين الوضعية العلمانية الفرنسية إلى جانب الشريعة الإسلامية . غير أن حركة الإجراءات التحديثية عند بورقيبة لم تقف عند هذا الحد، بل إن الخطاب السياسي البورقيبي، يشكك أيضاً في ذروة حيويته ونشاطه، بجدوى الفروض الدينية. فقام بحملـــة دعائية ضد صيام رمضان، وظهر وهو يحتسي كوباً من عصير الفواكه أمـــام النـــاس في شهر رمضان عام ١٩٦٠، مبرراً ذلك بأن الصوم يشكل عائقاً أمام الإنتـــاج، ودعـــا العمال إلى الإفطار، وانتقد ظاهرة عيد الأضحى والحج وشكك في قيمتيهما، لما يســـببانه من خسائر كبيرة في العملة الصعبة وفي قطاع المواشي كل سنة، لا تقدر البـــلاد علـــى تحمله، وقرر تثبيت تقويم الأشهر القمرية علمياً، والكف عن إتباع الأمر للرؤية البشـــرية للهلال .

ومع تعمق عزلة الأوساط الزيتونية التي أقصيت عن كل حضور في المؤسسات التقليدية باستثناء الكلية الزيتونية، نجح بورقيبة في تجريد المعارضة الدينية من أسلحتها، حيث تميزت السياسة الثقافية التي سادت في مرحلة الستينات بمجموعة من الخصوصيات:

أولاً : احتكار أجهزة الدولة للنشاط الديني وإشرافها عليه مباشرة من خلال مؤسسة الشعائر الدينية التابعة في البداية لرئاسة الجمهورية، وهي التي تضبط الوضع القانوني والاجتماعي لموظفيها.

ثانياً : تحويل العلماء التقليديين والمفتي إلى موظفين رسميين ومستشارين لدى السلطة السياسية وتحجيم قدرتهم على المعارضة.

ثالثاً : إزاحة المؤسسة الدينية عن كل دور قيادي وروحاني على المستوى الاجتماعي بحكم أن الأنتلجنسيا التقليدية أصبحت تخضع لوضع مهني معين يتبع الوظيفة العمومية ويتولى المفتي تمثيل رئيس الدولة في المؤتمرات والندوات.

رابعاً : احتكار الأجهزة السياسية لكل الأنشطة الدينية من حيث الاجتهاد والعبادة وتطبيق القوانين الإسلامية، وتحويل المفتي إلى مجرد مستشار لدى السلطة السياسية(٤) .

على الرغم من «الجذرية البرجوازية العلمانية» للإجراءات والقرارات التي اتخذها بورقيبة في إطار تدعيم المؤسسات الفوقية للنظام الجديد، وفي سياق سياسة التحديث والعلمنة على المستويين الثقافي والاجتماعي، والأدلجة الظرفية والمرحلية للإسلام، إلا أنها في المحصلة النهائية لم تؤدِ إلى فصل الدين عن الدولة، بالشكل الجذري والعلماني كما حصل في الغرب .

فالخطاب السياسي والإيديولوجي للدولة التونسية رغم علمانيته، لم يؤدِ إلى قطيعة فكرية ومرجعية مع الإيديولوجية الإسلامية، لأن ما قام به بورقيبة هو ضرب المؤسسة الدينية التقليدية بغية تحجيمها، وجعلها مؤسسة دينية مجردة من أية سلطة،

وتابعة بشكل مباشر للنظام السياسي القائم، في سبيل تأسيس وهيمنـــة الإيديولوجيـــة الدستورية المتسمة بالعصرانية والتونسية. وهكذا أُدْمِجَت النخب المثقفة الدينية الزيتونيـــة في دواليب المؤسسات الاجتماعية والثقافية للدولة التونسية الحديثة، و لم تعـــد وحدهـــا الناطقة باسم الدين أو الممثلة لسلطته في جسم المجتمع .

إذا كانت تونس قد عرفت الاستمرارية التاريخية للعلاقة بين الديني والسياسي قبل عهد الاستقلال باعتبارها علاقة حاضرة على مر التاريخ ومارست مفعولها وتأثيرها علـى نطاق المجتمع، فإن الخطاب السياسي البورقيبي ومشروعه "العلماني" الساعيان إلى إقامـــة المجتمع المدني المنفصل عن المجتمع الديني، قد أوجدا علاقة متوترة بين الدولة والدين، مـــن دون أن يقود ذلك إلى القطيعة النهائية بينهما، بدليل أن الدولة مارست الوصاية علـــى الشعائر الدينية، واستفادت من الرموز الثقافية التقليدية لتبرير الإيديولوجية الوطنية الـــتي كانت تبحث عن موطئ لها وسط فضاء ثقافي تقليدي. فالعلمانية هي الســـمة المميـــزة للإيديولوجية الوطنية في تونس، خاصة في فترة الستينات حيث اندفع النظام السياسي في إطار مفهومه للتونْسة كترجمة لصيغة الدولة – الأمة، وفي مواجهة المـــد النـــاصري، إلى التمايز عن المشرق العربي الذي تسيطر عليه الإيديولوجية القومية واحتواء المؤسســـــات الدينية التقليدية. وهذا الاندفاع أدى إلى التنظير لمبدأ «الشخصية القومية التونســـية» في مقابل الشخصية العربية الإسلامية، و«الأمة التونسية»، كخطاب بديل للخطاب القومـــي العربي في الستينات. فمبدأ العلمانية لم يمنع السلطة السياسية من الشـــعور بالحاجـــة في فترات معينة إلى الإسلام كحجة قصوى للشرعية، ولمواجهة الحركات الدينية التي تتبـــنى قيماً تعبوية مثل العدالة والحرية والمساواة، التي من شأنها أن تكون مزاحماً لقيم الســـلطة السياسية . وهكذا تحول مفهوم القدسية من الإطار الديني التقليدي إلى مفهوم قدســـية الدولة وقدسية الجهاد ضد التخلف «واللحاق بركب الحضارة». ومعنى ذلك أن علمانيـة الخطاب السياسي لا تتنافى مع منطق "براغماتي" موازٍ يخلَعُ القدسية عن الرموز الإسلامية وأبعادها التقليدية ويوظفها في إطار المشروع التعبـــوي للســـلطة السياســـيةUn projet

dèmobilisation باعتبار أن المؤسسة الدينية هي جهاز إداري تابع نظرياً (من حيث قيمه ومراجعه الفكرية) وفعلياً (تبعيته المطلقة لسلطة الإشراف العليا). ولعل ذلك ما يوحي بأن للدولة إسلاماً غير الإسلام الشعبي المجسد في مؤسسة الزوايا والتكايا والمساجد .

ولعل الخاصة الأولى للخطاب التحديثي الجديد هي اتجاهه إلى إنجاز مشروع الدولة العلمانية المختلفة عن بقية الدول العربية والدفاع عن مبدأ استقلالية الذاتية التونسية مرجعياً وفكرياً. كما أن هذا الخطاب يتصف بطابع شعبوي Populariste بحكم انتماء الطبقة السياسية في تونس إلى البرجوازية الصغيرة وإلى الطبقات الوسطى . ولهذا الخطاب نزعة توفيقية بين مختلف الشرائح الاجتماعية المكونة للمجتمع التونسي بهدف توحيدها حول جهاز "الدولة الوطنية" وطمس الفوارق الاجتماعية والطبقية. أما الخاصة الثانية لهذا الخطاب فهي اعتماده مبدأ مركزية الدولة كجهاز سياسي لا تخترقه القوى الاجتماعية، باعتباره لا يستمد شرعيته من منظومة طبقية معينة بل من مراحل النضال التاريخي(٥) .

وكان التعليم بجميع مراحله الابتدائية والثانوية والجامعية، هو المحور المركزي للسياسة الإصلاحية والعلمانية التي انتهجتها الدولة التونسية بعد الاستقلال، والمدخل الرئيسي نحو الصبوة الاجتماعية البرجوازية المتوسطة، والحصول على وظيفة جيدة في مؤسسات الدولة، والتكيف مع نموذج الحياة الجديدة (العصرانية المستلهمة من الغرب)، بالنسبة لعموم طبقات الشعب، بحكم ديمقراطية التعليم التي كانت سائدة، وتعميمه على صعيد كل القطر، والمنظومة الإيديولوجية الغربية المتحكمة في توجهاته. غير أن نهاية الستينات التي شهدت سقوطاً عنيفاً لتجربة الاشتراكية الدستورية، بعد أن عبأت الدولة الفئات الاجتماعية الأكثر فقراً حول الخيار الاشتراكي، وقبول التضحيات، من أجل تحقيق التنمية في البلاد، فقدت الدولة مصداقيتها الكاملة كمؤسسات وكخيارات اقتصادية اجتماعية، يمكن أن تؤمن المستقبل لأبناء الشعب. وفضلاً عن ذلك، فقد التعليم

بريقه اللامع، واستتبع ذلك خيبة أمل لدى قسم من الشباب في التعليم، حيث رفع طلاب ثانوية تونس هذا الشعار "طلاباً أو غير طلاب المستقبل ليس لنا".

وهكذا، فإن المجتمع التونسي الذي عاش إرهاصات مرحلة ما بعد الاستقلال، دخل في أزمة بنيوية عميقة في نهاية الستينات، هي أزمة اجتماعية وإيديولوجية شاملة للمدينة والريف معاً، وطرحت في الوقت عينه قضيتين رئيسيتين :

١ - الصراع بين الخيار الإيديولوجي التغريبي الذي تبنى الفرنكوفونية وشعار اللحاق بالغرب الرأسمالي باعتبار "أن كل ما هو مستورد من الغرب يمثل الرقي والتطور والمدنية"، وبين الموروث الثقافي العربي الإسلامي، الذي قوامه النزعة السلفية المحافظة والعودة إلى التراث. وأمام تعمق التبعية الثقافية للغرب الرأسمالي، طرحت معضلة الهوية الثقافية القومية للمجتمع وللشباب.

٢ - احتدام التناقضات الطبقية على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي، وتنامي عملية الاستقطاب للشباب في حركة الصراع الطبقي .

وفيما وجد قسم من الشباب ضالته في الاتجاه الماركسي اللينيني المتمركز أساساً بالجامعة، إيماناً منه بأن الماركسية تمتلك الأجوبة الكافية لهاتين القضيتين، تلمست فصائل أخرى من الشباب طريق العودة إلى الإسلام في مفهومه الكلي والشمولي . هذه التحولات القانونية والاجتماعية التي هزت النسيج التقليدي للمجتمع، وإقرار سياسة علمانية في التعليم مع مجانيته في المدارس العصرية، كانت عوامل خصبة لنشوء معارضة دينية حادة على مقاس التغييرات الجذرية والسريعة التي شهدها المجتمع، لذا جاء رد الفعل الأول عنيفاً في شكل هبة واسعة ودامية قادها رجال الدين في مدينة القيروان (الانتفاضة الشعبية في ١٧ كانون الثاني ١٩٦١) معقل السلطة الدينية الإسلامية في المغرب العربي، وفي مقدمتهم إمام الجامع الأكبر عبد الرحمن خليف الذي صار فيما بعد من أبرز الرموز المعتدلة للتيار الديني .

وكانت النهاية المأساوية لانتفاضة القيروان في سنة ١٩٦١ واعتقال كل من شارك فيها بمثابة إسدال الستار على المعارضة الدينية للخط التحديثي البورقيبي، إذ لم تعد هذه المعارضة تجرؤ على رفع صوتها والمجاهرة بعدائها للخيارات العلمانية، فضلاً عن فقدانها لجهاز حزبي يؤمن لها استمرار الوجود والعمل تحت الأرض. ولعل هذه الظاهرة هي إحدى خصوصيات مرحلة الستينات في تونس، ولم يكن هناك تنظيم سياسي ديني على غرار حركة الإخوان المسلمين في مصر، ولم تفلح التيارات الدينية المشرقية في زرع فروع محلية لها في تونس على عكس ما حدث في الثمانينات.

٢- ولادة الحركة الإسلامية المناضلة

عرفت تونس في الستينات انقلابات اجتماعية عميقة، غيّرت -مع مرور السنوات- هياكل المجتمع التقليدي، ومع بداية السبعينات عرف الاقتصاد التونسي انفتاحاً واسع النطاق على الخارج، واندماجاً متزايداً في السوق الرأسمالية العالمية، وانعكست تلك العملية في نمط الاستهلاك والعيش، وفي تهافت الطلب على السلع الرأسمالية، وفي انتشار ظواهر الأنانية والربح السريع، واستغلال الفرص واللصوصية الملازمة للمجتمع البورجوازي، مما أدى إلى انحطاط القيم الأخلاقية الموروثة من المجتمع القديم.

وفضلاً عن ذلك، فقد ترسخت خيارات النظام القائمة على التكامل مع السوق العالمية، وبناء الاقتصاد التصديري الذي يلبي حاجيات تلك السوق، وتدمير الزراعة في الريف بعد فشل عصرنتها، وتنامي الثروات الفاحشة بسرعة مذهلة عند بعض الفئات الاجتماعية، وتزايد الفقر والعوز الاقتصادي لدى الطبقات الشعبية، وتفاقم تعقيدات الحياة المدنية، وهجرة أبناء الريف إلى المدينة مشكلين بذلك أحزمة الفقر . إن كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى توليد أزمة القيم بكليتها وشموليتها على صعيد المجتمع التونسي، في ظل طغيان نموذج "الحداثة المستلبة"، التي قادتها النخبة البورقيبية في بناء نموذجها

الدولي. وما أدى إليه من تعميق الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، وتوسيع الهوة بين المدينة والريف، واختلال هائل في مسيرة "التنمية" غير المتكافئة، في تمركزها وشموليتها الاقتصادية الاستثمارية والاجتماعية، والثقافية، والترفيهية بين المناطق الساحلية وداخل البلاد. وهذا ما أدى بدوره إلى اشتداد التناقضات الطبقية بعمقها الاجتماعي.

لقد شكلت هذه الأسباب الرئيسية القاعدة الأساسية لنشوء الحركة الإسلامية في تونس، التي تشكلت تحديداً في العام ١٩٧٠، تاريخ تأسيس مجلة "المعرفة" الإسلامية الشهرية، التي تحلقت حولها أبرز العناصر الإسلامية (الشيخ راشد الغنوشي، وعبد الفتاح مورو) الرافضة للعمل من داخل جهاز الدولة . وفي مقابل تيار المعرفة، كان بعض شيوخ الجامعة الزيتونية بعد انقطاع التعليم في هذا الأخير، قد شكلوا حلقات الدّرس في الجامع الأعظم. وكانت هذه الحلقات يديرها الشيخ أحمد بن ميلاد، والشيخ الخياري، وآخرون ممّا كانت لهم جهود فردية .

وقد تكونت حول الشيخ أحمد بن ميلاد حلقة اعتاد الشبان الجلوس إليها، وفي مقدمة هؤلاء عبد الفتاح مورو، واستمر الأمر على هذا النحو مدّة إلى أن أحس مورو بنفسه الاستقلال فصارت له حلقة خاصة به في جامع حمودة باشا، ثم في جامع سيدي يوسف. وكان الشبان المنتمون لهذه الحلقة، ليست لديهم تجربة كبيرة في التكوين الفقهي، لذا اقتصر نشاطهم على الطواف في القرى المجاورة لتونس على طريقة جماعة التبليغ، يدعون الناس إلى الصلاة . وجاءت سنة ١٩٦٩ التي شهدت فيها تونس أزمة سياسية واقتصادية واجتماعية عامة في نهاية تجربة "الاشتراكية الدستورية" التي امتدت من العام ١٩٦٢ وحتى أواخر ١٩٦٩، لتعجل بولادة الحركة الإسلامية التي التقى في داخلها أبناء الملاكين الكبار والبرجوازيين التقليديين والتجار الذين زجوا قسراً في التعاونيات الزراعية في مرحلة الستينات، بمناضلين منحدرين من فئات شعبية مدنية أو ريفية، أرهقهم الإيقاع اللاهث للانقلابات الاجتماعية السريعة في الحياة المادية والروحية .

وتكونت في ذلك العام جمعية المحافظة على القرآن الكريم القانونية بقيادة الشيخ الحبيب المستاوي، الذي يعتبر نفسه رائداً في العمل الإسلامي عبر تكوينه حلقة لنفسه بجامع الزيتونة، وبعثه بمجلة "جوهر الإسلام" الدينية في منتصف عام ١٩٦٨ . وكان المستاوي متشيعاً لصالح بن يوسف، غير أنه عاد إلى صفوف الحزب وانتخب عضو لجنة مركزية للحزب الحاكم. ويذكر صلاح الجورشي أن الشيخ أراد أن يستدرج الإسلاميين كمجموعة شابة في إطار الحزب الحاكم، كان شعاره: ندخل الحزب لتغييره من الداخل، وهو من دعاة العمل من داخل جهاز الدولة، وكان يقول «نحن المسلمين يجب أن لا نترك المجال للحزب الحاكم يتصرف كما يشاء، بل ندخل الحزب نسيطر على الشعب واللجنة المركزية، ونصبح قوة مؤثرة في داخل الحزب، اختلفنا معه في ذلك، ولكن باستثناء هذا الخلاف السياسي فقد كان يرى فينا أملاً للمستقبل».

كما شهد العام ١٩٦٩ عودة الشيخ راشد الغنوشي الذي سيلعب دوراً رئيسياً في التأصيل الفكري النظري للاتجاه الإسلامي في تونس. وكان الشيخ راشد الغنوشي ولد في قرية صغيرة في الجنوب التونسي (الحامة) بمحافظة قابس عام ١٩٤١، ودرس بالمدرسة الزيتونية بقابس ثم انتقل إلى الخلدونية حيث نال شهادة التحصيل سنة ١٩٦٢، وانتدب بعدها معلماً في مدينة قفصة فمكث هناك سنة ثم التحق بالقاهرة لغاية الدراسة الجامعية في أوائل خريف ١٩٦٣، ثم اضطر بعد عام ونصف العام للانتقال إلى سورية بسبب تدهور العلاقات التونسية – المصرية. وقد تخرج الشيخ الراشد الغنوشي بشهادة الأستاذية شعبة الفلسفة في جامعة دمشق سنة ١٩٦٨. ثم انتقل إلى باريس وسجل دراسات عليا، إلا أنه انقطع عن الدراسة بعد عام لظروف عائلية، وعاد إلى تونس ليستقر فيها كمدرس للفلسفة.

لقد عاد الغنوشي من سورية بثقافة إسلامية لكنها غير مصحوبة بتجربة عملية في العمل الإسلامي. وكانت أول تجربة حركية عملية خاضها الشيخ راشد الغنوشي في

العمل الإسلامي هي مع جماعة التبليغ في باريس سنة ١٩٦٩ حيث يقـول «فتعلمت منهم مخاطبة الناس، كنا نذهب للمقاهي، إلى الحانات في الحقيقة، محاولين استنقاذ العمال المغاربيين الذين لم يتسن لديهم أي توجيه إسلامي. أخوة التبليغ أرسوا نواة في باريس للعمل الإسلامي أدركتها عندما التحقت بباريس سنة ١٩٦٩. وكان لنا مسجد صغير في بال فيل Belle-Ville. وهناك كانت لي أول تجربة في العمل الإسلامي وفي مخاطبة عامة الناس وتحويل النظريات الثقافية إلى واقع حركي، بهذه التجربة عدت إلى تونس. عدت بثقافة إسلامية مصادرها الأساسية كتابات الإخوان وكتابات المودودي ومالك بن نبي إلى جانب الثقافة الفلسفية التي تكونت بها»(٦).

التقى الشيخ راشد الغنوشي مع عبد الفتاح مورو وحميدة النيفر الذي ينتمي إلى عائلة أخذت مكاناً بارزاً في المؤسسة الدينية، وصلاح الدين الجورشي. وكان لهذه النواة نشاط مع جمعية المحافظة على القرآن الكريم. وقد تأسست سنة ١٩٧٠ أول حلقة نقاش في جامع سيدي يوسف، وتضم حوالي ثلاثين أو خمس وثلاثين شاباً معظمهم كانوا طلاباً عند الشيخ راشد الغنوشي في صف الباكلوريا في معهد ابن شرف، حيث اضطلعوا بنقل العمل الإسلامي إلى الجامعة التونسية.

ولما انعقد المؤتمر الأول والأخير لجمعية المحافظة على القرآن الكريم سنة ١٩٧٠، تم إقحام الجزء الأكبر من التيار الإسلامي الصاعد بقوة في الجمعية القانونية، وفرض توجهاً جديداً فيها، حيث جرى صراع قصير بين الشيوخ الزيتونيين التقليديين وبين رموز الشباب الإسلامي، سرعان ما حسم لصالح هؤلاء الأخيرين. وأفضى إحكام القبضة على هذه الجمعية إلى فتح أبواب المساجد أمام "دعاة" الحركة السياسية الدينية. فتحولت الخطب إلى خطابات سياسية معارضة النظام الاجتماعي القائم وناقدة لقيمه الأخلاقية والحضارية في سياق رفض منهجي ومطلق للحضارة الغربية ولفلسفتها.

يقول الشيخ راشد الغنوشي عن بداية الانتقال بالفكرة الإسلامية من الجامع إلى الجامعة التونسية ما يلي: كان أول مسجد في الجامعة تأسس بفضل مجموعة من الشبان الأتراك الذين أرسلتهم الجامعة التركية لتونس لأجل أن يتدربوا في معهد بورقيبة للغات الحية، وأن يأخذوا دروساً في العربية. لم يكن الأتراك فقط يصلون، كان المسجد كبيراً وكانت لنا فسحة لنقيم الندوات ونحيي المناسبات كالمولد وسائر المناسبات. ولم تكن هناك معارضة تذكر لأن الإسلام لم ينظر إليه على أنه يمكن أن يشكل خطراً في ذلك الوقت. النظام التونسي لم تكن له تجربة في مقاومة الحركة الإسلامية. كان منشغلاً بمقاومة اليسار، لا سيما وأن الحركة الإسلامية لم تطرح نفسها طرفاً سياسياً، وإنما كانت تطرح نفسها طرحاً ثقافياً اجتماعياً عقائدياً.

إذن بحكم أن النظام لم تكن له تجربة، وبحكم الطرح الذي تطرحه هذه المجموعة، كان ينظر إليها على أنها نوع من الموضة كسائر الموضات لا ينبغي أن يلقى لها بال. غير أنه لما رجعت المجموعة الطلابية سنة ١٩٧١ وجدت أن المسجد قد أغلق لأن مجموعة الأتراك قد عادوا إلى بلادهم. فناضلت الجماعة حتى استعادت مسجدها. وتأسس بعد ذلك مسجداً آخر في رأس الطابية وبدأت عملية دخول الإسلام إلى عالم الحداثة. وكأنها نوع من الفتح الإسلامي لمؤسسات العلمنة ظل يكتسح بسرعة كبيرة نظراً لما أحدثته العلمنة من استفزاز للهوية وتحد للشعور الديني، ومن فراغ. فكان هناك نوعان من التعطش، نوع من الشوق، نوع من الحنين للإسلام. ولا سيما من طرف الشبان الريفيين الذين كانوا يأتون إلى العاصمة وكانوا يعيشون في حالة من الاغتراب فقدمت لهم الحركة الإسلامية معنى لحياتهم، وقدمت لهم محضناً ووسعاً يعيشون فيه دفء الإيمان والتراحم والتعاون ... أيضاً كان يجمع هؤلاء الشبان رؤية في الواقع على أن هذا الواقع القائم ليس إسلامياً. هذا التأطير السياسي والتربوي والثقافي الذي فرض على البلاد هو تأطير ليس إسلامياً، هو تأطير علماني. كان يجمع بين هؤلاء الشبان أيضاً رؤية في العمل الإسلامي تنطلق من ضرورة العمل الجماعي ولذلك كانت النواة الأولى تنظيماً. منذ

البداية كنا مؤمنين أن العمل الإسلامي ينبغي أن يكون عملاً جماعياً وأن الإصلاح لا يمكن أن يتم إلا في إطار جماعة، لأن المشروع العلماني ليس مشروعاً فردياً وإنما هو مشروع منظم تشرف عليه مؤسسات، مقاومته لا يمكن أن تتم إلا بأداة مشابهة. فكانت فكرة الجماعة فكرة أساسية في النواة الأولى، ولذلك لم تكن هذه النواة بدون قيادة يوماً. ومنذ البداية كانت هناك قيادة»(٧).

ومع تأسيس مجلة "المعرفة" الشهرية في العام ١٩٧٠، والتي كان يديرها الشيخ عبد القادر سلامة أحد أبرز رموز التيار الديني التونسي، تحلقت حولها معظم الوجوه الإسلامية الرافضة للعمل من داخل جهاز الدولة، ومن هؤلاء الشيخ راشد الغنوشي وحميدة النيفر اللذان انخرطا في أسرة التحرير.

٣- مرحلة التأطير الإيديولوجي وبناء الهيكل التنظيمي

الحركة الإسلامية في تونس هي ملتقى لتيار واسع من الألوان الفكرية والمنازع السياسية والأمزجة المتعددة ضمن منظور أصولي إسلامي. وكانت النواة المؤسسة والمبادرة للعمل الإسلامي بتونس متكونة من الشيخ راشد الغنوشي الذي لم يكن تكوينه الإسلامي ذا اتجاه واحد، وإنما كان تمازجاً بين مجموعة من الاتجاهات، بين الاتجاه الإخواني وخاصة فكر سيد قطب، الذي كان له وقع كبير في تلك المرحلة، وأيضاً الفكر السلفي، وقد كان يمثله في دمشق في ذلك الوقت (الستينات) الشيخ ناصر الدين الألباني الذي تتلمذ في حلقاته، وأيضاً كان متأثراً بكتابات مالك بن نبي . أما مجموعة الطلبة المتحلقة حول الشيخ راشد الغنوشي، فتتكون من الشيخ عبد الفتاح مورو، وهو من مواليد تونس العاصمة، ودرس بمدرسة الصادقية، ثم بكلية الحقوق حيث حصل على ليسانس في سنة ١٩٧١. وكان للشيخ عبد الفتاح تكوين صوفي . تكون في الطريقة الصوفية على يد الشيخ أحمد بن ميلاد ودروسه التي كان يلقيها في جامعة الزيتونة في أواسط الستينيات، وتقدم فيها أشواطاً ... كان مرشحاً لأن يكون المقدم في تلك

الطريقة. ظل مع النواة المؤسسة الأولى وفي الوقت عينه مع الصوفية يجمع بينهما إلى أن انحاز إلى الحركة الإسلامية الصاعدة بالكامل وترك الصوفية بعد سنة أو سنتين من النشاط الإسلامي. وكان الطلبة الآخرون، الأخ خالد بن عبد الله، الفاضل البلدي، والتحق بهذه المجموعة الأولى بعد سنة أي في سنة ١٩٧٠، صالح كركر، وهو خريج جامعي كان حتى بعد انضوائه في النواة الإسلامية يعد دبلوم الدراسات المعمقة (DEA) في العلوم الاقتصادية، والذي وجد طريقة للنهل مباشرة من المناهل الإخوانية، حسن البنا وسيد قطب ... إلخ وكان صالح كركر الوحيد الذي قدم تصوراً عملياً لغزو الجامعة مدرجاً هكذا موضوع التسرب إلى المعاهد الثانوية ضمن الاهتمامات الأولى للحركة. علماً أن صالح كركر مارس عدة أنشطة ثقافية مكثفة بالجامعة جعلته عارفاً بصيغ تسيير الهياكل وأساليب التعامل مع المنضوين الجدد.

يقول الشيخ راشد الغنوشي في هذا الصدد أن الحركة الإسلامية التونسية هي تمازج بين مجموعة من الألوان الثقافية. كانت الحركة الإسلامية وفاقاً بين مجموعة من الألوان الثقافية الإسلامية، الأمر الذي طبعها منذ البداية بطابع الحوار، ولم تكن العلاقات بين المجموعة الأولى علاقات شيخ بمريد، وإنما كان هناك نوع من التقارب في السن وفي المستوى الثقافي، ولم يكن هناك شخص يزعم بأنه هو المؤسس. وبأن الشيخ وبأنه ربى على صورته المجموعة، وكان معترفاً منذ البداية بحق التنوع وحق الاختلاف وضرورة الحوار وأن يكون القرار ثورياً وثمرة وفاق وليس ثمرة إملاء من شيخ إلى مريد.

وقد مثل الشيخ محمد صالح النيفر دوراً مهماً في توجيه هؤلاء الشبان، فكانت حلقته في باردو ذات تأثير كبير في المجموعة الأولى. هو نفسه كان يعاملنا ليس كشيخ مع مريد. هو شيخ الشباب. كان يرتاح له الشباب، وكان يتواضع لهم ويحاورهم وهو يسمح لهم بمخالفته. لقد كان ظاهرة شاذة في جامع الزيتونة. كان يسمى "مهبول" آل النيفر. تكون في علاقة مع الشباب. كان رئيس جمعية الشبان المسلمين هو والشيخ عبد

القادر سلامة بارك الله في عمره ... كان هذا الثنائي فريداً من جملة المشايخ في التواضع، وفي العلاقة مع الشباب، وفي العلاقة مع الناس، مخالطة عامة الناس، لأن جانباً من تراث جامع الزيتونة إلى حد كبير كان تراثاً أرستقراطياً، بمعنى أن المشايخ كانوا يمثلون نوعاً من الطبقة. جهاز معزول عن الأرياف وعن حياة عامة الناس، بينما كان الشيخ محمد صالح النيفر يعيش من الفلاحة، له بستان في طبربة (ناحية تونس) يشتغل فيه لأنه يؤمن بأنه لا ينبغي أن يبقى عالة على الحكومة، عالة على الدولة. وكذلك الشيخ عبد القادر سلامة أيضاً رغم أنه شيخ في جامع الزيتونة لكنه تعاطى التجارة. كان يتاجر في الزيت، ثم بعد ذلك اتخذ له بستاناً يشتغل فيه بنفسه. هذا أتاح لهما حرية إزاء الدولة. وأيضاً تعايشا وأطلعا على حياة الناس، فكانت علاقتهما بالشبان علاقة متميزة. مثلت العلاقة مع الشيخ النيفر والشيخ سلامة والشيخ ابن ميلاد والشيخ عبد الفتاح تفاعلاً مع تراث التدين التونسي، فالمواريث التي أتت من المشرق لم تمكّن من أن تتفرد بسلطة التوجيه في تكوين المجموعة الأولى(٨).

بدأت النواة المؤسسة تعبئ الجماهير في جامع الزيتونة الذي بدأ يستعيد نشاطه الثقافي في نهاية الستينات على يد الشيخ بن ميلاد بالعاصمة العام ١٩٧٠، وانضمت إلى جمعية المحافظة على القرآن الكريم في العام ١٩٧١، التي سرعان ما أخرجها الحزب منها، فأنشأت حلقة جديدة أخرى في جامع صاحب الطابع . وتميزت هذه الفترة ببذل جهود فكرية وإعلامية كبيرة بأقطاب التيار الديني الأصولي كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب ومالك بن نبي وسواهم. وذلك في سياق ترسيخ العقيدة الإسلامية وإثبات تفوقها، عبر استغلال عاطفة الجماهير الدينية، في تحويل أنظارها نتيجة الظلم والقهر الذي لاقته من السلطة البرجوازية إلى عزاء الدين الإسلامي ورجائه، باعتبارها دعوة موضوعها التربية الدينية الإسلامية للراغبين من الأفراد الدخول في الحركة، وتربية الأبناء والشباب على أساس أخلاقي وإجتماعي إسلامي يقوم على نقد مظاهر الحياة الغربية مع التركيز على ما يعتبر انهياراً للعائلة وفساداً للمرأة وارتكاب المعاصي، كي يصبحوا أهلاً

لتمثيل النموذج الإسلامي في الإنسان المسلم، والتقوى والعبادة والأخلاق الإسلامية. إنها الدعوة التي جوهرها بناء حياة الإنسان على أسس من المبادئ الدينيـــة، ومـــن القيـــم الإسلامية.

وكانت الدعوة تبشر ببناء المجتمع الإسلامي وفقاً للنموذج الذي اقترحه الســلف الصالح على عهد الخلفاء الراشدين، لكن مضمون المجتمع الإسلامي المنوي بعثـــه مـــن جديد لم يكن واضح القسمات وإنما كان فكرة هلامية رجراجة تتباين من شـــخص إلى آخر داخل الحركة الإسلامية في تونس . ولما كانت الاتجاهات اليســـارية الماركسـية والقومية ذات الطابع العلماني أصبحت ذات وزن في الأوســـاط الطلابيـــة والشـعبية والعمالية بصورة خاصة خلال فترة الستينات، وشهدت مداً شعبياً واســعاً في مرحلــة السبعينيات، فقد كان الخطاب الإيديولوجي للحركة الإسلامية متمحوراً حول مقاومــة الدولة الكافرة باعتبارها تقود إلى المجتمع الجاهلي، والرفض المطلق للعلمانية، ليس لأنهـــا آتية من الغرب الرأسمالي، والعالم الشيوعي فقط، بل لأنها تجســـد القوانـــين الوضعيـــة المتناقضة جذرياً مع التشريعات الإسلامية، وحاكمية الله، وإقامة الدولة الإسلامية، الــتي تسترشد بقوانين الإسلام، باعتبارها قوانين كلها عدل، لأنها منزلة من عند الله، ولأنهـــا قادرة على إخضاع كل مفسد وكافر في الأرض خارجٍ عن طاعة الله ورسوله.

غير أن الظاهرة الإسلامية التونسية اتسمت منذ البداية بنوع من التعقيـــد نظـــراً لتنوع مكوناتها. فإذا كان التأثير الأقوى ... العنصر الإخواني السلفي في المرحلــة الأولى كان هو المؤثر الأكبر، ولكن بعد ذلك تفاعل مع البيئة التونسية، التي ليست طيعة يمكــن تشكيلها كما تشاء. وتتكون الظاهرة الإسلامية التونسية وفق تشخيص الغنوشي مـــن العناصر التالية :

العنصر الأول: ويتكون من التدين التقليدي التونسي، الذي يـــهيمن عليـــه المذهـــب التقليدي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية .

العنصر الثاني: الخطاب السلفي الإخواني القادم من المشرق العربي .

العنصر الثالث: وهو التيار الإسلامي العقلاني الذي عبر عن نفسه في النصف الثاني من السبعينات، والذي يستند إلى تراث عقلاني إسلامي موجود في التاريخ العربي الإسلامي، وإلى النقد الجذري الصارم للإخوان المسلمين، باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر، وإلى إعادة الاعتبار للغرب العقلاني، وللمدرسة الإصلاحية في تونس (خير الدين التونسي-الطاهر الحداد) ولمنجزاتها الحديثة، من خلال حركة التحديث والعلمنة التي أنجزها بورقيبة، مثل تحرير المرأة والعلمانية في التعليم ... إلخ .

الموقف من المرأة

ينطلق الخطاب الإيديولوجي الإسلامي في رؤيته للمرأة، من أن هذه الأخيرة صارت من جديد عرضة للاستغلال التجاري، تعاني من الدونية والظلم والاضطهاد، فهذا الوضع ليس وليد الإسلام بل نتاجاً للانحطاط والجاهلية الحديثة(٩). وفوارق أقرها الإسلام بين المرأة والرجل بسبب الحرص على كرامتها وسلامة المجتمع(١٠). وهذا الاستدراك يفتح المجال للرؤية المتناقضة لدور المرأة «فالإسلام ينظر إلى المرأة كعرض يجب أن يصان ومسؤولية الرجل لا تنتهي ببلوغ ابنته وقدرتها على الكسب بل تستمر هذه المسؤولية حتى بعد أن تتزوج، فإذا ما تزوجت انتقلت المسؤولية إلى الزوج فإذا ما توفي الزوج صارت المسؤولية إلى الابن. فالمهم أن المرأة يجب صيانتها وحمايتها». فالموقف هو اعتبار المرأة قاصراً والوصاية عليها في كل الأحوال. إلا أن هذا الخطاب يسعى لتبرير موقفه المتناقض باختلاف التكوين الطبيعي والاستعدادات الفطرية(١١).

هذا الخطاب ينكر استغلال جسد المرأة كتقليد أعمى لحضارة الغرب حيث أصبحنا لا نرى إعلاناً من الإعلانات التجارية في الجرائد والمجلات إلا وفيه امرأة عارية أو شبه عارية ولا نجد نزلاً ولا مطعماً أو متجراً إلا وقد استخدمت المرأة فيه لتعمل عملها المغناطيسي في الرجال(١٢). وحيث تنظم «مهازل انتخاب ملكات الجمال

باستعراض الأجساد تحدياً لعقيدة الإسلام وشريعته، وتزييناً للفساد ونشراً للرذيلة وإهانة للمرأة وحطاً من قيمتها».

لقد ركز التيار الإسلامي السلفي في خطابه على موضوع الإصلاحات التي شملت تحرير المرأة التونسية، باعتبارها إصلاحات تقود إلى مسار منحط وضائع للمرأة. وهو يعتبر أن تطور المجتمع في هذا الاتجاه سلبي تماماً ومنافياً للإسلام. والنساء لدى التيار الإسلامي يقمن، مثلما يرد في السورة القرآنية بـ"التحجب". والحجاب الإسلامي يصنع ويباع من قبل شبكة من التجار تحظى بدعم الحركة الإسلامية وتحظى بتشجيع دعائي في صحفها «حمل الحجاب يحرر المرأة بحجبة جسدها».

في بداية السبعينات أعرب الإسلاميون عن حضورهم الاجتماعي بنشاطات رمزية محسوبة بدقة، إذ أن مطالبهم كانت بسيطة ومقبولة لدى السلطة السياسية. كانوا يطالبون بفتح المساجد في المدارس والكليات والأقسام الداخلية في المعاهد والمبيتات الجامعية، وترميم المساجد العتيقة المهجورة في المدن والأرياف. وقد شكل هذا التدين الجماهيري الذي تلقى دفعة جديدة بفعل صدمة التحديث والعلمنة اللذين قامت بهما السلطات التونسية، ميداناً ملائماً وخصباً لخطاب ومبادرات الحركة الإسلامية في تونس. وازداد حضور الإسلاميين في جمعيات حفظ القرآن الكريم، والمساجد التي هي أماكن تجمع جماهيري. هذا الحضور ملائم جداً لممارسة دعايتهم من خلال خطب الجمعة والدروس والحوارات التي يديرونها. وإلى جانب "كلمات الحق" التي يلقونها في المسجد، فإن منشوراتهم العديدة المسموحة تضمن لهم انتشار إيديولوجيتهم.

وكان الإسلاميون يقدمون خطاباً إسلامياً مختلفاً عن الخطاب الإسلامي الرسمي، إذ أنه يركز على الصيام والصلاة والصدقة والزكاة، و"الضياع" الذي يعيشه المجتمع الإسلامي اليوم، حيث أن مسؤولية ذلك ملقاة على "القادة المرتبطين بالغرب" وعلى "الملحدين". كما تركز الخطاب الإيديولوجي على الوضع الدولي، حيث يقدم الإسلاميون نقداً عنيفاً للمادية الغربية، رافضين في الوقت عينه النقد الماركسي والاشتراكي، تشهد على ذلك

المقالات العديدة التي كتبت عن الغولاك، والصين ما بعد ماوتسي تونغ، والحرب الصينية - الفيتنامية، والغزو السوفياتي لأفغانستان. وينطلق الخطاب الإسلامي من المقولة البسيطة التالية، حينما لا يكون الإسلام مطبقاً، يكون الفشل محتوماً. وفيما هو يقدس إيران الخميني، إلا أنه يصب جام غضبه على النظام البعثي في العراق.

الموقف من الغرب

يحتل الغرب محوراً مهماً في نظر التيار الإسلامي، ولكن هذه النظرة تبدو سطحية لأنها تحتوي على ثلاثة عناصر: اختزال الفكر الغربي وتبسيطه، والعداء لكل ما يحمله من فلسفات وقيم، وللرؤية الكوارثية لأوضاعه . فالغرب حوَّل الإنسان إلى "موضوع بحث لا فرق بينه وبين المعادن والنبات والحيوان"، فقد بدل القيمة والمكانة التي كانت له وأصبح هناك مجال واحد ووحيد هو موضوع الدرس في الإنسان: إنه جسده أي "مطالبه الأرضية وحاجياته المادية"[١٣]. كيف تجسم هذا الحط من مكانة الإنسان ؟ «الداروينية تجعل منه فصيلة من فصائل القرود، الفرويدية تقول: أنكم طوال حياتكم تجرون لتحقيق شهوتكم الجنسية، ويذهب بها الظن أن كلاً منا يود الاتصال الجنسي بأمه، فكر منحل، وضلال مبين وخبث يهود، الماركسية تجعل منا بطناً وكفى، مثلنا كبقية الحيوانات تأكل لتعيش وتعيش لتأكل»[١٤].

ولا شك أن إيمان الغرب بالإنسان كسيد يحكم عالمه كانت له نتائج إيجابية: تحرير الإنسان من الإحساس بالعجز أمام الطبيعة، النظرة العلمية، الإيمان بالتقدم الدائم والتطور المستمر، شعور الإنسان بقيمة الحرية[١٥]. إلا أن هذه النظرة تولدت عنها سلبيات كثيرة وأزمات كالفشل في تقديم معنى لوجود الإنسان ومدارس ثابتة لأخلاقه، أدت إلى إحساس حاد بالقلق والسأم والغثيان والحيرة، وساد مبدأ اللذة مما جعل المجتمع مسرحاً فوضوياً للصراع على اللذائذ بين الأقوياء والضعفاء، صراع انتهى بالخلاف على مبدأ الحرية باسم مبدأ العدالة[١٦].

والغرب في هذا المفهوم ليس الغرب الجغرافي، بل هو نظرة إلى الحياة أي مفهوم للعالم يجعل الأولوية للمادة على الروح، وهو بهذا المعنى الحضاري لا يشمل الكتلة الغربية والكتلة الشرقية فحسب، بل أنه ليلقي بظلاله السوداء على مجموعة الدول المدعوة بدول العالم الثالث الذي لا يزال مبهوراً بما قدمه الغرب من أشياء(١٧). الغرب أخضع المادة وكلس المكتسبات العلمية والفنون العلمية، هذه لا بأس أن نستوعبها في حدود تطور الإسلام هذا عن الحضارة المدنية. أما الحضارة الروحية«فيتبقى أن نرفض قيمها وفلسفتها وآدابها، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم ونظم وأن نحرر أرواحنا وعقولنا من تبعيته»(١٨).

ففي نظر الإسلاميين، أعداء الإسلام هم الغرب والطواغيت الملحدين. وهم أعداء تاريخيون حاضرون اليوم أيضاً في أفغانستان ومصر. والعالم الإسلامي خاضع الآن ومستغل ومجزأ وضعيف بفعل مؤامراتهم واعتداءاتهم المستمرة منذ قرون وعلى جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية .

يحتل الإسلام وضعاً متدنياً على الصعيد العربي والإسلامي والدولي، بصورة غير عادلة. من هنا فإن إعادة بناء نظام عالمي جديد يعتبر ضرورة ملحة في انتظار إرجاع الأمور إلى نصابها الصحيح واستعادة الإسلام دوره وموقعه الشرعيين. قيادة البشرية إلى الحرية الحقيقية . وينطلق الخطاب الإيديولوجي للحركة الإسلامية كما يقول عبد اللطيف الهرماسي من واقع التخلف لينفي أن يكون للإسلام ضلع فيه. فالمسؤولية هي من فكر الانحطاط وغزو الاستعمار. فالعالم الإسلامي تداول عليه الحكام الجائرون والبدع والخرافات حتى خرس تحت سنابك جيوش الاستعمار المادي والروحي.

الحضارة نقيض للتخلف، لكنها ليست مجرد توفير الإنجازات المادية لإشباع الغرائز. النشاط الغريزي يجب أن يخضع لقيم ومبادئ، والمتحضر هو الذي يتجاوز نطاق حفظ البقاء إلى أفق المثل والمبادئ فهل نأتي بهذا المثل من الغرب ؟ الغرب لا يمكن أن

يعطينا ذلك، فهو يعيش أزمة حضارية، حروب، أزمات اقتصادية، تفكك عائلي، إجرام، قلق وحيرة، وباختصار فشل الغرب، كل الغرب كنظرة للحياة تختلف عن الإسلام، الغرب الأوروبي والأمريكي والعالم الشيوعي والشرق، والمسيحية واليهودية، كله غرب، وعله يحمل قصوراً في نظرته للإنسان، إما بإهمال القيم المعنوية والاجتماعية (الرأسمالية) وإنكار الروح الفردية (الشيوعية) وإما بإهمال الاحتياجات الغريزية (المسيحية وديانات الشرق). وبذلك لا يبقى غير الإسلام، يتعرض لكيد وتآمر الأعداء. والإسلام ليس إسلام الفرق الدينية والمذاهب الفقهية، ولا إسلام الزوايا، بل إسلام المصادر الكفيل بتمكيننا من بناء حضارة إسلامية جديدة، تتحقق بالتمسك بالمثل الإسلامية واستيعاب تقنيات الغرب وخبراته مع الرفض الكامل لقيمه وفلسفاته، حتى لا تخلص عقولنا وأرواحنا لغير الله . هذا المجتمع الإسلامي البديل هو مجتمع العدالة والمساواة والأخوة والرحمة، الغني فيه يود الفقير ويعينه والفقير لا يحسد الغني. الرجل يكرم المرأة وينفق عليها ويرعاها، والمرأة تطيع الرجل فيما يأمرها وتخدمه وتوفر حاجياته. المجتمع الحالي ونظامه حلل ما حرَّم الله، وابتعد عن الدين وأذل رجاله، واستولت عليه حضارة المادة وغزته الإباحية، فهو مجتمع جاهلي يعبد الأصنام الحديثة كالاشتراكية والديمقراطية والقومية، ولا مناص لأجل تحرير المجتمع من هدم هذه الأصنام وقيم التفسخ وإقامة المجتمع الإسلامي الذي يطبق الشريعة ويقيم شعائر الدين ولا يعترف بغير حكم الله. وهذا هو واجبنا الرباني والإسلامي[١٩].

تسامح السلطة مع الإسلاميين

استطاعت السلطة التونسية أن تحتوي الوسط الزيتوني بأكمله منذ بداية الستينات. وكان الجيل الجديد من الحركة الإسلامية بزعامة الشيخ راشد الغنوشي يحمل نقمة على المشايخ الزيتونيين الذين اعتبرهم ذلك الجيل أنهم لم ينهضوا بالأمانة وفرطوا في البلاد وسلموها للعلمانية "سلموا فيها لبورقيبة وخلاص". يقول الغنوشي لم نعد ننظر إلى

الطبقة الدينية الزيتونية المتبقية على أنها نموذج يُحتذى به. كنا ننظر لسيد قطب، البنا، المودودي هؤلاء شيوخنا، لأن هؤلاء حملوا اللواء، لواء الإصلاح الإسلامي ... كنت أبحث عن رمز ... عن أداة نضالية، عن من أقتدي به كمصلح يخوض المعركة ضد العلمنة والفساد، على حين كنت أرى هؤلاء المشايخ كلهم ... أفضلهم طريقة انزوى مثل الشيخ شلبي، وآخرون هاجروا مثل الشيخ محمد صالح النيفر، وآخرون اندمجوا في خطة الحكومة فأصبحوا مسؤولين، في فترة كان عدد كبير من العاملين في الحزب من المسؤولين في لجان التنسيق الحزبي هم بقية الزيتونيين ... مادة بنى بها النظام الجديد ملكه، فكان منهم رجال الشرطة، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا من الزواتنة، كانوا هم رجال الشرطة والحرس ... فئة أخرى قضاة ... الذين حاكمونا وترأسوا محاكماتنا كانوا زواتنة ... العدالة كلها تقريباً كانت من جامع الزيتونة «ضربهم بورقيبة بعصا الذل». قد نبحث لهم، قد نتلمس لهم الأعذار من تكوينهم الذي لم يؤهلهم لكي يخوضوا المعركة مع العلمانية ...[٢٠]. إذا كان هذا هو المآل الذي سارت فيه الأمور بالنسبة للوسط الزيتوني، فما هو وضع الحركة الإسلامية الصاعدة في علاقتها مع السلطة ؟

على الرغم من النقد الذي قدمته الحركة الإسلامية لسياسة التحديث والعلمانية التي طبقها النظام التونسي، إلا أن السلطة التونسية والحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم – نظراً لتعمق أزمة التنمية، وانحسار القاعدة الاجتماعية للنظام، وتجذر الحركات اليسارية التونسية العلمانية من كلا الاتجاهين الماركسي والقومي – استشعرا أهمية الحركة الإسلامية الناشئة وإمكانية الاستفادة منها في مواجهة التيار الديمقراطي واليساري السائد في الجامعة . لقد وفر أحد رموز النظام محمد الصياح الذي كان يشغل منصب مدير الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم ومسؤول ميليشيا الحزب للحركة الإسلامية الحماية لنشاطها باستمرار في الجامعة بداية من العام ١٩٧٥، حيث أنها اخترقت أرض اليسار الماوي والألباني في كليات العلوم والتكنولوجيا، بهدف إجهاض نضالات الحركة الطلابية من الداخل، عندما عجز النظام عن تصفيتها عبر القمع المباشر، أو من خلال المشاريع

الاحتوائية. فالحركة الإسلامية كانت مهيأة للقيام بهذه المهمة، وهو ما يفسر تسامح السلطة مع النشاط الإسلامي في الجامعة. ويقول الشيخ راشد الغنوشي بهذا الصدد: «ثم انتقل هؤلاء الشباب الذين كانوا يحضرون الحلقات إلى الجامعة، ونقلوا معهم الفكرة الإسلامية وبدأ صراعهم هناك مع الاتجاهات اليسارية. والذين تخرجوا من الجامعة، انتشروا في البلاد ونقلوا فكرهم، وأنشؤوا بدورهم حلقات لتوعية الشباب وتربيته تربية إسلامية. وهكذا انتشرت الحركة»[٢١].

في الوقت الذي كانت فيه حركة اليسار –وهي أهم منافس للحركة الإسلامية– تقود كقوة طليعية النضال الديمقراطي والنقابي في تونس، وكانت عرضة لهجمات أجهزة السلطة، حيث دفعت ثمن ذلك ملاحقات ومحاكمات في الستينات وخاصة في السبعينات، كانت الحركة الإسلامية تزيد من استقطابها التنظيمي في أواسط الجامعة وعلى صعيد الساحة الشعبية، مستفيدة من تغاضي السلطة عن نشاطاتها . ويذهب بعض المراقبين إلى تحليل مؤاده : أن بروز حركات اليسار التي خاضت معارك ضد الحكم على امتداد العقدين الماضيين، وكانت تتصدر المعارضة السياسية في الداخل وفي المهجر –إلى جانب التيارات القومية العربية– حمل مراكز القوى داخل الحزب الاشتراكي الدستوري وخاصة الإدارة السابقة للحزب على بلورة خطة لضرب اليسار بالحركة الإسلامية. ويقول أصحاب هذا الرأي أن اتصالات تمت بين الطرفين تنفيذاً لهذه الخطة. ومما يؤكد هذا التحليل أن عبد الفتاح مورو أمين عام "حركة الاتجاه الإسلامي" صرح في محاكمة ١٩٨١ أنه سبق أن التقى مسؤولاً كبيراً في الحزب الدستوري. وفعلاً اتسمت العلاقات بين الحركة الإسلامية وأجهزة الحكم منذ بواكير السبعينات وإلى خريف ١٩٧٩ بالدفء والانسجام. ومن مظاهر هذه "الإلفة" أن تحركات رموز الحركة الإسلامية، ودروسهم في المساجد كانت تحاط برعاية صامتة. وكانت "جمعية المحافظة على القرآن الكريم" جهاز نشاطهم العلني، يمتع بكل التسهيلات والمساعدات إنما مع اليسار فكانت

الحرب على أشدها، إذ تحول الصراع في مدرجات الكليات من صراع بين الطلاب اليساريين وأجهزة الأمن إلى صراع بين طلاب الحركة الإسلامية والطلبة اليساريين.

٤- بروز الاختلافات مع اشتداد حركة الصراع الاجتماعي

مع اشتداد حركة الصراع الاجتماعي والنقابي في المجتمع، وخاصة مع انفجار الأزمة بين الاتحاد العام التونسي للشغل والحزب والحكومة، التي توجت بانتفاضة ٢٦ كانون الثاني (جانفي) ١٩٧٨، لم يعد ممكناً أن تظل الإيديولوجية الإسلامية السلفية هي وحدها القبة الكبيرة التي تجمع تحت سقفها كل المثقفين للحركة الإسلامية تحت عنوان "العودة إلى مجتمع السلف الصالح". أضفت التحولات الاجتماعية الكبرى التي عرفتها تونس في تلك الحقبة، وبروز الاتحاد العام التونسي للشغل بمترلة الحزب السياسي المعارض الأول في البلاد يناطح السلطة، الترعة السياسية المتزايدة على الحركة الإسلامية، التي ركبت موجة الصراع الاجتماعي والسياسي المحتدم. وقد أصدرت الحركة ما يؤكد طغيان الجانب السياسي على الجوانب الأخرى في عملها. مجلة المجتمع في أواخر ١٩٧٩، ومجلة "الحبيب" بداية من تموز ١٩٨٠، اللتان عكستا الخط السياسي للحركة الإسلامية السلفية. آنذاك حددت الصراع الاجتماعي إيديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً، حيث يكون الشكل السياسي/ الديني، هو الشكل الرئيسي الذي تجري فيه حركة الصراع الاجتماعي باعتباره صراعاً موجهاً ضد القوى الشيوعية والقومية والديمقراطية بالدرجة الأولى خصوصاً وأن هذه القوى تلعب دوراً رئيساً وقيادياً في النضال النقابي والديمقراطي، وهو صراع أيضاً على السلطة في الوقت عينه من أجل تأسيس نمط من الدولة الإسلامية.

أسهمت بداية الاشتباك مع معضلات الواقع التونسي المرير، وما يتطلبه من تقديم أجوبة مقنعة منطقية وتاريخية، والحرب المفتوحة مع الحركة اليسارية، إلى حد كبير في طرح الأسئلة الكبيرة داخل الحركة الإسلامية. فبدأت الأسئلة تترع وتنبت على صفحة

المجلة الإسلامية، وتبلور داخل هذه الموجة تياران رئيسيان متنافران في النصف الثاني من السبعينات.

ارتبط **التيار الأول** بتنظيرات مصادر الحركة الإسلامية المشرقية السنية والشيعية في العمل الإسلامي، وبكتابات قادتها: حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي وباقر الصدر والخميني .. إلخ. وبهذا تشكل الحركة الإسلامية التونسية في نظر مناضليها امتداداً في الزمان والمكان لتجارب هؤلاء القادة. ولا يؤثر التباس مفهوم "الأمة" الإسلامي على الطابع المتجاوز للقومية العربية في كل حركة إسلامية. فـ"الطابع الشمولي" للإسلام يقود إلى منظور كوني للخلاص كما يقول المودودي: إن الإسلام نافع في كل زمان ومكان، أثبت الماضي حيويته، والحاضر أيضاً، وهو سيظل كذلك إلى الأبد. إن المسألة تتعلق ببساطة، بقدرة شعب يحيا على هذه الأرض على اعتناقه بكامله. وكان البنا يعتبر أن جميع المسلمين آثمون ما دامت الخلافة الإسلامية غير محققة (أطروحات المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين). مع أنه لم يدع مجالاً للشك في أنه يراها وفق مراحل متدرجة .

البنا والمودودي والخميني هم أقطاب هذا النشاط الشرعي والضروري والمخلص للإسلام والمسلمين وللإنسانية، وبرغم من بعض التحفظات على نشاط الأولين، فإن تأثير فلسفتهما السياسيتين[٢٢] على كوادر الحركة الإسلامية في تونس كان حاسماً. وقيام الحكم الإسلامي في بلدين، الباكستان وإيران يدعم اختيارهما هذا. يتكشف بوضوح أن بين هذه الحركات الثلاثة في الإسلام الحديث ثمة نقاط التقاء ووحدة عديدة بين التجارب والجهود، إن التباين يكشف عن كونه تكاملاً، التعددية وحدة وإثراء التجربة الإسلامية الحديثة بهدف إنقاذ مصير الإنسانية المهددة[٢٣]. وباستلهامهم حسن البنا الذي كان يقول «الإسلام نظام كامل يشمل جميع جوانب الحياة، فهو دولة ووطن، وحكومة ومجتمع، خلق وقوة، أو صرامة وعدالة، ثقافة وقانون، أو علم وحكم، مادة وثروة، أو كسب وغنى، نضال وقضية، أو جيش وفكرة، كما أنه الإيمان الصادق والتقوى

الصحيحة ... (في رسائل الإمام حسن البنا)، قام المناضلون الإسلاميون في تونس بتعميم صرامة حكمهم. الإسلام ينظم جميع جوانب الحياة، وإذن فعلى المسلمين أن يتمثلوا رسالته حرفياً. وتستند هذه الصرامة في الحكم على مفهوم مانوي وازدواجي للتاريخ «التاريخ نضال بين الإيمان والكفر في جميع الجوانب بلا استثناء. إنه النضال بين الإيمان الصحيح والكفر الوافد على الروح الإنسانية والمتطفل على الوجود بكامله»[٢٤].

أما التيار الثاني فهو يعارض مسألة تحويل الحركة الإسلامية إلى حزب أو حركة سياسية، مفضلاً إبقاءها دون أُطر تنظيمية والاكتفاء بها تياراً ثقافياً / جماهيرياً. تقول وثيقة صادرة عن هذا التيار الثاني في أواخر سنة ١٩٨٥ بعنوان "قراءة من الداخل لواقع العمل الإسلامي": «أنه بدأ يبحث عن البعد الاجتماعي للإسلام وصوب أدواته لنقد فكر الإخوان المسلمين ومشروعهم كمدخل رئيسي لقلب رؤية الفرد والمجموعة وزرع الشك المنهجي في التراث المرجعي للحركة».

وتتابع الوثيقة شارحة ظروف تبلور هذا التيار، فتقول: «مع وقوع هزة ٢٦ يناير ١٩٧٨، ووصول الأصداء الأولى للثورة الإيرانية وصدور الأعداد الأولى من مجلة "المسلم المعاصر" تطورت الأسئلة ونضجت نسبياً الخلافات مع المدرسة الإخوانية فعجزت الأُطر التي كانت متحكمة في أجهزة الجماعة التنظيمية عن أن تستوعب التطورات والتحولات أو أن ترسي حواراً جدياً في الداخل أو عبر مجلة "المعرفة" الإدارة الإعلامية للحركة مما أدى إلى انسحاب جماعي من الحركة وتكوين نشاط مستقل عرف بعد ذلك بمجموعة الإسلاميين التقدميين، لكن الجسم الأصلي لم يقدر أن يعيد الاستقرار النظري والتنظيمي الذي كانت المؤسسة الحركية تجهد نفسها لتحقيقه إثر عملية الانشقاق، لأن العوامل الموضوعية بدأت تفرض نفسها تدريجياً وبدأت العناصر في الداخل تزداد تساؤلاتها وتتسع، هذه العوامل الموضوعية التي تتحدث عنها الوثيقة لكن سرعة التقلبات السياسية والاجتماعية في غروب السبعينات التي حملت قيادة الحركة الإسلامية على الانخراط في

العمل السياسي المباشر، فأصدرت مجلة "المجتمع" الأسبوعية السياسية والتي تم تعطيلها بعد صدور بضعة أعداد منها، وتحولت الخطب الوعظية في المساجد إلى خطابات سياسية تطالب بإقامة الدولة الإسلامية.

وبسبب الخلافات المتصاعدة بين ممثلي كلا التيارين داخل الحركة الإسلامية، فقد أدى ذلك في العام ١٩٧٨ إلى خروج مجموعة حميدة النيفر الذي كان يرأس تحرير مجلة "المعرفة" الإسلامية، إلى جانب صلاح الجورشي وكلاهما كان ممثلاً لاتجاه المعارضة في تحول الحركة الإسلامية إلى حركة سياسية، فيما حسم الجسم العام للتيار الإسلامي لصالح راشد الغنوشي الزعيم والداعية لتسييس التيار الديني وجعله منظمة سياسية[٢٥].

وكان التيار الثاني أي "الإسلاميون التقدميون" الذي كان يتزعمه حميدة النيفر يطرح توجهاً عقلانياً في الفكر الإسلامي وناقداً بذلك الإطار المعرفي والمرجعي السلفي، ومتحفظاً على تزايد الحضور الإيراني داخل الفضاء الإسلامي المحلي. وكانت مجموعة الإسلاميين المستنيرين تؤاخذ التيار الأول أيضاً على اندفاعه نحو العمل السياسي قبل حل المعضلات النظرية التي يطرحها العمل الإسلامي وإيجاد الإدراك السليم لكل التحديات وربطها ببعضها البعض ربطاً منهجياً، إلا أن التيار ظل أقلية وعجز عن تغيير المعادلات داخل الحركة الإسلامية خصوصاً في فترة المد الإسلامي التي بلغت ذروتها في عام ١٩٨١.

يقول الشيخ راشد الغنوشي بصدد انفصال مجموعة النيفر عن الحركة بما يلي: إن هذا الانشقاق تم في منعطف لتطور الحركة الإسلامية في تونس. بعض أجزاء هذا الجسم خلال منعطف التطور ذهبت شظايا، ولم تتمزق الحركة،وإنما فقدت بعض عناصر مهمة فيها. تقديرنا أن هذه العناصر لم تصبر على ضرورات التطور ... الحركة كانت بصدد أن تتطور من حركة، تستطيع أن تقول مستوردة، جسم أجنبي مزروع في المجتمع التونسي إلى حركة تونسية. خلال مرحلة التطور هذه بعض الشظايا، لأجزاء انقلبت من

الجسم. الجسم لم يستطع أن يحافظ عليها، وهي لم تستطع أن تصبر على ضرورات التطور، وأصبحت تزايد عليه وتسرف في اتهامه وتتحداه. هذا التحدي كان له مفعول إيجابي ... هذا التحدي الذي مارسته هذه العناصر للجسم كان له دور في تطويره ... كانت التهمة أنه لا يتطور، فكان لابد للجسم أن يثبت العكس ... هذا ساهم في تطوير الجسم، لكن من جهة أخرى لم تقف هذه العناصر عند حد، حيث أن التطور في إطار هذا الجسم انضبط بحدود ما تطبقه النصوص. وما يطبقه منهج تفسير النص الإسلامي الذي تواطأ عليه المسلمون، وخلاصته أن التطور ينبغي أن يتم في إطار المعلوم من الدين بالضرورة. فما هو ثابت نصاً يقيناً، ما هو يقيني في مورده واضح في معناه من النصوص لا نملك أمامه إلا التسليم ... يمكن أن لا نطبق بعضه في الآن لأن ظروف التطبيق غير متوفرة، ولكننا لا نستطيع أن نحوله عن اتجاهه. ولا فائدة هنا في ضرب بعض الأمثلة القليلة في هذا الصدد للتدليل على فساد هذا المنهج. لأن المنهج البديل أن نعطي لعقولنا إمكانية التحرر من النص بتخريج مقاصدي، أن النصوص كلها جاءت لتحقيق مقاصد ... هذا في النهاية يلغي سلطة النص ... يلغي سلطة الوحي. فهنا على هذا افترقنا.

ضرورات التطور لم تكن تقتضي الانشقاق، كانت تقتضي الاختلاف، وكان الاختلاف يمكن أن ينمي الحركة دون أن يحدث فيها انشقاقاً. هؤلاء الأخوة -فسّرت أنا- تحت ضغط الواقع العلماني وتحت ضغط الواقع العلماني التونسي وهو ضغط غير يسير، ومارس عليهم وعلينا، ولا يزال يمارس ضغوطاً شديدة رهيبة. تحت ضغط هذا الواقع العلماني وتحت ضغط الواقع الأمني ... تحت ضغط المناكفات الشخصية أيضاً، وهذه العوامل أيضاً ليست مبرأة، خسرت الحركة عدداً من عناصرها الأساسية والتي كان لها دور في التأسيس وفي التطور ... فأن تتخذ المنهج المقاصدي أساساً للتجميع ستنتهي لا إلى جماعة واحدة وإنما تنتهي إلى جماعات. فالعقول مختلفة وتتباين وفي النهاية لا تستطيع أن تؤسس جماعة غير دينية أصلاً ولكن أن تؤسس جماعة دينية بمنهاج تفسيري للنصوص لا ينضبط بضوابط منهج تفسير النصوص، في النهاية حتى لو جمعت الناس ستجمعهم في

حركة علمانية وليست حركة دينية. فهذه الظاهرة أيضاً ظاهرة مركبة أثمرهـا تفـاعل الحركة الإسلامية مع واقعها التونسي(٢٦).

أما مجموعة "الإسلاميين التقدميين" فهي تقدم مفهوماً تقدمياً للإسلام، وتحليـلاً مختلفاً للتدين الشعبي. إنها تقر بالطابع السماوي للإسلام، ولكنها تعد هذا التدين الشعبي "ظاهرة اجتماعية وإنسانية". إنها "ظاهرة اجتماعية ونفسية" لا يمكن تحليلـها خـارج "الإطار التاريخي لانحطاط المجتمع الإسلامي بصورة عامة، والمجتمع التونسـي بصـورة خاصة". التدين الشعبي يحمل آثار هذا الانحطاط وفشل المشاريع الإصلاحية التي قـامت بها الدول الإسلامية (حتى المرتبطة بالغرب). «هذا الفشل يشجع على ولادة اسـتعداد كبير للرجوع إلى الدين لدى شرائح عريضة من مجتمعنا المنتميـة عمومـاً إلى الطبقـة الوسطى والمعدمة، وإلى البحث عن إيمان وعن إيديولوجيا تنظم نضاله ضد المستغلين».

وبينما كان التيار الأول يهيمن على خطابه الإسلامي النزعة الحصرية الشـمولية، وإحالة المجتمع متطابقاً مع صورة "الإسلام الصافي"، كان الإسلاميون التقدميون يدعـون إلى تفسير الإسلام وإصلاح الفكر الإسلامي ليستجيب بنحو أفضل لمستلزمات الحيـاة الاجتماعية الحديثة.

"الإسلاميون التقدميون" لا يترددون عن اسـتعارة مفـاهيم ونظريـات مـن الإيديولوجية الماركسية والاشتراكية. ويريدون تجاوز «العدوانية المرضية لبعض المنـاضلين الإسلاميين» إلى الماركسية. إنهم يقدمون أنفسهم باعتبارهم حمـاة الفكـر الإسـلامي (يراجع الفكر الإنساني والمناضلون الإسلاميون "في جريدة الرأي" ١٩٨١/١١/٦. وهـم ينتقدون هنا رفض الإسلاميين للماركسية ويعتبرونه امتداداً للبعد الرجعي للتراث كمـا يلقون جانباً من المسؤولية على "الماركسيين الدوغمائيين" الذين يجهلون هوية الأمة.

هذه القراءة الجديدة للإسلام تطرح مشاكل جديدة على التفكـير الإسـلامي التقليدي، وتتعلق المسألة الأساسية الأولى بمعنى "الحكم باسم الإسلام". إن الإسـلاميين

التقدميين يرفضون وجهة نظر المودودي الداعية إلى«انتزاع كل سلطة تشريعية وقيـــادية من أيدي البشر لأنها تنبع من الله وحده»[٢٧] . ويقدمون اختيارات أكثر تطابقـــاً مـــع نظريات السيادة الجماهيرية (الرأي ١٩/١١/١٩٨١). الإسلام السماوي الأصل، هـــو رؤية شاملة للحياة والكون والمجتمع، والقرآن تعبير عن هذه الرؤية، في حين أن الفكـــر الإسلامي هو «محاولة فهم محتوى الإسلام ومبادئه القرآنية في واقع اجتماعي محدد يسمح بالحرية المشخصة» ... «الانتماء للأول واحترامه يجيزان الحرية للثاني». هذا النص يلخص التجديدات المنهجية والنظرية لهذا التيار، وهي ترتبط بتفكير د. حسن حنفـــي حـــول الموضوع ذاته، أو أفكار الحاج جايت ورؤيته الإجمالية. ويمكن هذا التمييز مـــن إيجـــاد مخرج لما كان يبدو كتناقض بين الواقع الحديث والوحي القرآني .

يذهب التحليل أبعد من ذلك، ويحاول تقديم تصور تقدمي للإسلام و"نحو تصور تقدمي للإسلام" (الرأي ٢٠/١١/١٩٨١)، تجد هنا تشكيكاً بوجود موديل للمجتمـــع الإسلامي. فكل مجتمع لا يمكن له أن يكون إلا تاريخياً ومشخصاً، ولا يمكن اعتبـــار أي مجتمع إسلامي موديلاً مثالياً أو صادراً من الله. الخصائص الإسلامية لكل مجتمـــع هـــي ثلاث (أنها موضع وسياق وإعداد وتطبيق القوانين المستلهمة من الشريعة لحاجات المجتمع المعني، وهي ذات طبيعة إنسانية، يتمكن الإنسان فيها من التفتح الكامل كـــ"شـــخص معنوي" وهي أخيراً اجتماعية. فالطموح الجماعي هو الذي يحدد تطور المجتمع). إننـــا بعيدون هنا عن المجتمع الإسلامي في تصوره الكلاسيكي الضعيف .

هذا الأساس النظري لمجتمع إسلامي تطوري يوجه التفكير نحو وجهة معاكســـة لتيار الإسلام الأصولي. فبدلاً من تنقية الإسلام والمسلمين من كل ما هو غريب عليـــهم، المطلوب هنا هو "توحيد" المجتمع مع "الشريعة"، بحيث يكون كلاهما (المجتمع والشـــريعة) مفتوحين على تطور يأخذ بعين الاعتبار بحاجات التنمية، ومتحررين من العناصر الرجعية والمنغصة النابعة من الداخل أو الخارج . وهذا المجهود في البحث والتكيف يكشف بذاتـــه عن أزمة داخل الفكر الإسلامي السياسي. ويعترف الجورشي بأن المســـلمين يســـمون

القائد السياسي بأسماء عديدة، إنه "الحاكم" و"الإمام" و"خليفة الله" و"الملـك" و"أمير المؤمنين". ولهذا يقر المؤلف بضرورة استعارة بعض المفردات من الفلسفة السياسية الحديثة (تكييف لا تلفيق "الرأي" ٢٥/١١/١٩٨١) . غير أن الجدل ومحتواه ضيقان في الواقع بسبب القمع المسلط على التيار الأكثري (أي راشد الغنوشي). وقد أصدر الإسلاميون التقدميون مجلة تحمل الاسم الكاشف التالي ٢١/١٥ (والمقصود بالطبع القرن الخامس عشر الهجري والقرن الواحد والعشرين الميلادي).

٥- ظهور حركة الاتجاه الإسلامي

لقد ساعد الحركة الإسلامية في وثبتها هذه على نطاق انتشارها التنظيمي واتساع دائرة استقطابها الجماهيري وانتقالها إلى الهجوم على جبهة الصراع السياسي عوامل ثلاثة :

١- تراجع القوى الوطنية والديمقراطية في تونس، إثر الهجوم الذي شنته أجهزة السلطة ضد الحركة الشعبية والنقابية. فقد ترافقت مع انتفاضة ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨، حملات القمع التي طالت القيادات الوطنية والديمقراطية في الأوساط السياسية والنقابية. ومهد هذا الوضع الطريق لكي تركب الحركة الإسلامية الموجة الجماهيرية المعارضة، طارحة بذلك بعض الشعارات المعادية للسلطة وممارساتها في ظل غياب القيادات السياسية والنقابية التي يقبع معظمها في السجون والمعتقلات وكان بعضها الآخر مطارداً أو منفياً خارج البلاد .

٢ - انتصار الثورة الإسلامية في إيران، أثر على انتشار الحركات الأصولية الإسلامية في عموم المنطقة العربية .

٣- محاولة الاستخدام المتعددة الأطراف للحركات الإسلامية بوصفها مخزوناً إيديولوجياً لمحاربة القوى الشيوعية والقومية والديمقراطية في العالم العربي والعالم الإسلامي. ففي تقرير نشر عام ١٩٧٨، أي قبل عام واحد من قيام الثورة الإيرانية، كتبه عدد من

الخبراء الأمريكيين ونشر حينها في سلسلة "دراسات استراتيجية" جاء فيها: «إن التيارات الدينية الإسلامية أو غيرها من الممكن توظيفها في رفع مستوى الوعي الديني على حساب تقدم الإيديولوجية الشيوعية في البلدان الإسلامية». « إن هذا قد يخدم مصالح الولايات المتحدة الاستراتيجية».

وكان الاختلاف الذي تطور إلى حد التناقض بين الحركة الأصولية الإسلامية والسلطة، يتمثل في تصور الحركة الإسلامية لتنظيم المجتمع على أسس دينية . بالإضافة إلى ذلك، تعتبر الحركة الإسلامية القوة السياسية الوحيدة التي وسعت من دائرة استقطابها الاجتماعي والسياسي داخل شرائح البرجوازية التجارية وكبار الملاكين العقاريين والطبقة الوسطى، أي تلك الفئات الاجتماعية التي يرتكز عليها النظام. إن حقيقة هذا الوضع اعتبره النظام خطراً عليه، إذ أنه أصبح والحركة الإسلامية ينشطان ويعبئان الجماهير على الأرضية الاجتماعية عينها، التي تمثل أساس الوحدة بينهما حتى وإن كانت تحتوي على فوارق من حيث تصور الوعي الديني في تطبيقاته الاجتماعية والسياسية.

وعندما أقر الرئيس السابق الحبيب بورقيبة في المؤتمر الحادي عشر للحزب الاشتراكي الدستوري في نيسان ١٩٨١ سياسة التفتح والديمقراطية، والانفتاح السياسي، خطت الحركة الإسلامية خطواتها الكبيرة نحو "الشرعية" عندما عقد كل من راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو مؤتمراً صحافياً في ٦ حزيران ١٩٨١، شرحا فيه أهم الأسس التي تقوم عليها "حركة الاتجاه الإسلامي"، بعد عقد مؤتمرها التنظيمي وأبرزها :

- الرفض المبدئي للعلمانية .
- ارتباط الحركة بقضية المسلمين في العالم أجمع .
- عدم إقرار قضية القومية العربية .
- اعتبار قضية فلسطين «ثمرة انحراف حضاري، وتحرير فلسطين يمر عبر تحرير الإنسان العربي من الاستلاب، وإفراز أنظمة تعبر عن مصالح الجماهير» .

وعلى إثر المؤتمر الصحافي الذي عقده زعيما حركة الاتجاه الإسلامي في حزيران ١٩٨١، تقدمت الحركة بطلب الحصول على ترخيص للسلطات التونسية تضمن أسماء (٢٥) شخصاً من مؤسسي الحركة بينهم ثلاث نساء، ويقود الحركة مكتب تنفيذي تضمن خمسة عناصر قيادية أبرزهم :

- راشد الغنوشي (رئيساً)
- عبد الفتاح مورو (أميناً عاماً)
- حمادي الجبالي (مسؤول علاقات سياسية)
- الحبيب اللوز (مسؤول عن الدعوة)
- الحبيب السويسي (مسؤول الإعلام)

وهذا الهيكل الظاهري يوازيه المكتب التنفيذي السرّي بفروعه الآتية :

- مكتب الدراسات
- مكتب العمل الاجتماعي والدعوة
- مكتب المالية
- مكتب التربية والتكوين

كما تضمن الطلب أهداف الحركة وأهمها :

- إعادة الحياة للمسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية .
- تنشيط الحركة الفكرية والثقافية .
- دعم التعريب والانفتاح على اللغات الأجنبية .
- رفض العنف كأداة للتغيير .
- رفض مبدأ الانفراد بالسلطة، وإقرار الحق في ممارسة حرية التعبير والتجمع .
- بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعية في صيغ معاصرة .
- تحرير الضمير الإسلامي من الانهزام الحضاري إزاء الغرب .

وتركزت الوثيقة السياسية التأسيسية لحركة الاتجاه الإسلامي على المرتكزات الإيديولوجية والسياسية التالية(٢٨) :

أولاً : «إن استمرار أسباب تخلف الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا يرسخ لدى الإسلاميين شعورهم المشروع بمسؤوليتهم الربانية والوطنية والإنسانية في

ضرورة مواصلة مساعيهم وتطويرها من أجل تحرير البلاد الفعلي وتقدمها على أسس الإسلام العادلة وفي ظل نهجه القويم».

ثانياً : «وقد يذهب البعض إلى أن هذا العمل هو من باب إقحام الدين في دنيا السياسة وأنه مدخل إلى احتكار الصفة الإسلامية ونفيها وبالتالي عن الآخرين. إن هذا الفهم فضلاً عن كونه يعبر عن تصور كنسي دخيل على ثقافتنا الأصلية يكرس استمرارية حديثة لواقع الضياع التاريخي الذي عاشته أمتنا».

ثالثاً : «على أن "حركة الاتجاه الإسلامي" لا تقدم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها فهي مع إقرارها حق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين. ترى من حقها تبني تصور للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية. وبهذا المعنى تكون "حركة الاتجاه الإسلامي" واضحة الحدود محددة المسؤولية غير ملزمة بكل صنوف التحركات والمواقف التي قد تبرز هنا وهناك -الإيديولوجية ما يقع تبنيه منها بصورة رسمية- مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التدين ورفعوا رايات الإسلام».

رابعاً : «وتأكيداً لهذا الوضع من ناحية. وتكافؤاً مع جسامة المهمة ومقتضيات المرحلة من ناحية أخرى. فإنه يتعين على الإسلاميين دخول طور جديد من العمل والتنظيم يسمح لهم بتجميع الطاقات وتوعيتها وتربيتها وتوظيفها في خدمة قضايا شعبنا وأمتنا ولا بد لهذا العمل أن يكون ضمن حركة متبلورة الأهداف مضبوطة الوسائل ذات هياكل واضحة وقيادة ممثلة».

وهكذا وانطلاقاً من المقدمات السابقة، فقد حددت "حركة الاتجاه الإسلامي" المهام التي أخذتها على عاتقها كما يلي :

أ - بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية في أفريقيا ووضع حد لحالة التبعية والاغتراب والضلال.

ب- تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب.

جـ- أن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيداً عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

د - إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة في البلاد توزيعاً عادلاً على ضوء المبدأ الإسلامي "الرجل وبلاؤه" "الرجل وحاجته" أي (من حق كل فرد أن يتمتع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة وأن يحصل على حاجته في كل الأحوال) حتى تتمكن الجماهير من حقها الشرعي المسلوب في العيش الكريم بعيداً عن كل ضروب الاستغلال والدوران في فلك القوى الاقتصادية الدولية.

هـ- المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردت فيه من ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي .. ولتحقيق هذه المهام تعتمد الحركة الوسائل التالية :

- «إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوة بالمسجد في عهد النبي وامتداداً لما كان يقوم به الجامع الأعظم جامع الزيتونة من صيانة للشخصية الإسلامية ودعم لمكانة بلادنا كمركز عالمي للإشعاع الحضاري».

- «تنشيط الحركة الفكرية والثقافية، من خلال: إقامة الندوات، تشجيع حركة التأليف والنشر، تجذير وبلورة المفاهيم والقيم الإسلامية في مجالات الأدب والثقافة عامة وتشجيع البحث العلمي ودعم الإعلام الملتزم حتى يكون بديلاً عن إعلام الميوعة والنفاق».

- «دعم التعريب في مجال التعريب والإدارة مع التفتح على اللغات الأجنبية ..».

- «رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة».
- «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة "الأحادية" لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية».
- «بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعية في صيغ معاصرة وتحليل الواقع الاقتصادي التونسي حتى يتم تحديد مظاهر الحيف وأسبابه والوصول إلى بلورة الحلول البديلة».
- «الانحياز لصفوف المستضعفين من العمال والفلاحين وسائر المحرومين في صراعهم مع المستكبرين والمترفين».
- «دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية».
- «اعتماد التصور الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللائكية (العلمانية) والانتهازية».
- «تحرير الضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب».
- «بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي بما يضمن طرح القضايا الوطنية في إطارها التاريخي والعقائدي والموضوعي مغربياً وإسلامياً وضمن عالم المستضعفين عامة».
- «توثيق علاقات الأخوة والتعاون مع المسلمين كافة: في تونس وعلى صعيد المغرب والعالم الإسلامي كله».
- «دعم ومناصرة حركات التحرر في العالم».

ولما أرادت حركة الاتجاه الإسلامي عقب احتفالها بالذكرى الرابعة لتأسيسها في أوائل حزيران ١٩٨١، التطبيق العملي لنهجها السياسي عبر الانتقال من تناول قضايا

الدين المجردة نحو التوجه لمعالجة قضايا المجتمع الراهنة، بما في ذلك خوض غمار اللعبة الديمقراطية والمطالبة باستفتاء شعبي حول مجلة الأحوال الشخصية للمرأة، قامت السلطات التونسية بحملة اعتقالات واسعة شملت قيادات وكوادر وأعضاء حركة الاتجاه الإسلامي وتقديمهم للمحاكمات، وذلك في ٣١ تموز العام ١٩٨١. واشتملت لائحة الاتهامات المقدمة ضد الحركة على ما يلي :

- الانتماء إلى جمعية غير مرخص بها
- النيل من كرامة رئيس الجمهورية
- نشر أنباء كاذبة
- توزيع منشورات معادية

وتبع ذلك إعلان صدر عن وزير الداخلية إدريس قيقة مفادها أن السلطات التونسية الأمنية قد وضعت يدها على وثيقة تفضح ارتباط حركة الاتجاه الإسلامي بجهة أجنبية، واتهم الحركة بتشكيل تنظيم سري ذي هيكلية عدة للقيام بأعمال تخريبية[٢٩].

وأمام محكمة الاستجواب رفض الشيخ راشد الغنوشي زعيم الحركة التهم الموجهة ضد الحركة قائلاً: أن الجمعية المنسوب إليه تكوينها هي جمعية دينية، ولا تحتاج إلى تراخيص ... وأشار إلى أن مجلس الشورى قد تقرر حله في اجتماع الزهراء، ودخل جميع أعضائه في تأملات شخصية على ضوء الوضع السائد في البلاد، وأن هذه التأملات قد انتهت إلى التفكير في بعث حركة سياسية اسمها "حركة الاتجاه الإسلامي"[٣٠]. لقد كانت الحملات القمعية ضد حركة الاتجاه الإسلامي قوية، وأصابت الحركة في قوتها السياسية والتنظيمية، ووضعت قوى المعارضة السياسية العلمانية أمام اختبار موقفها إزاء السلطة، وشعار الانفتاح الديمقراطي الذي أعلن عنه محمد مزالي. وتميز الخطاب الرسمي بنبرة إعلامية حادة في تبرير إجراءات السلطة القمعية. وفيما يلي أهم المحاور التي ركز عليها الخطاب الرسمي[٣١]:

- إظهار عناصر الحركة في صورة من يبحثون عن «بلوغ أهداف سياسية أو شخصية عن طريق التستر بالدين واستعماله» وجعل المساجد «منابر لبث السموم واستغلال المشاعر الدينية لأهداف سياسية».

- اتهام الحركة بممارسة العنف وربط ذلك بما يجري على الساحة الإيرانية للإشارة إلى ما ينتظر التونسيين من قيام نظام إسلامي.
- إظهار الإسلاميين بمظهر المفترين على الدين الإسلامي والمحرفين لتعاليمه والبعيدين عن أهدافه السامية.
- اتهامهم بالسعي «لإقحام الأمة في دوامة الصراعات والتناحر» و«المس بالوحدة القومية وتفريق الصفوف».
- التنديد بالحركة الإسلامية كحركة «رجعية ومتعصبة ومتخلفة ومتزمتة ومنغلقة».
- تقديمها كـ«تيار شيوعي شعاراته مأخوذة من الماركسية، وما «ظهوره بمظهر الدين سوى خدعة» وهذه خاصية من خصائص حملة أواخر ١٩٧٩.
- اعتبار العقيدة الإسلامية قاسماً مشتركاً بين التونسيين كلهم ومن ثم فلا حق للإسلاميين في ادعاء نظرتها أكثر من غيرهم.
- إبراز غرابة وجود مثل هذه الحركة في تونس التي ينص دستورها على أن الإسلام هو دين الدولة.
- إبراز دور الحزب الحاكم وقائده في «الدفاع عن الإسلام ودعمه» سواء في فترة الاستعمار (مواقفه من التجنيس ومن المؤتمر الأفخارسيتي ومسألة الحجاب) أو في عهد الاستقلال بما «حققه من مكاسب لفائدة الدين وتدعيم أركانه وما بذله لصيانة مكارم الأخلاق».
- إنكار احتكار الإسلام أو الوصاية عليه أو التكلم باسمه على الحركة الإسلامية.
- مؤاخذة الإسلاميين على «العمل ضد النظام وتحميلهم إياه مسؤولية الكفر والإلحاد السائدين في البلاد».

وبالمقابل رأت حركة الاتجاه الإسلامي في هذه الحملة القمعية «صليبية جديدة، تتمثل في قوم من أبناء جلدتنا يتكلمون بألسنتنا لبسوا خوذات الصليبيين وانتصبوا

لمقاومة كل حركة تنبعث من أعماق هذا المجتمع وأصوله وتاريخه» واتجاه «حماة التغريب والمستفيدين منه إلى القيام بدور قاطع الطريق أمام مسيرة الإسلام المظفرة»[٣٢].

وعلى الرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي تقدمت بطلب رسمي للحصول على الشرعية القانونية لممارسة نشاطها السياسي العلني في تونس، أي منحها ترخيصاً كحزب سياسي، إلا أن الحركة لم تحصل على الترخيص المطلوب. وقد قوَّم أحد قادة الحركة مسعاها هذا بقوله «إن الاعتراف المبدئي بالتعددية السياسية ليس هو العامل الذي ينشئ الأحزاب فهو لن يوجدها، لأنها موجودة، ومهمة القانون، أن يعترف بما هو موجود. فحركة الاتجاه الإسلامي مثلاً لا ينكر أحد وجودها على الساحة. إن إعلان وجودنا كحركة سياسية، والحرص على إضفاء الطابع القانوني على حركتنا لإثبات شرعيتنا، وتوفير شيء من الحرية للعمل السياسي، لأن النظام يعرقلنا، ونحن نريد رفع الكابوس الذي تنشره السلطة من أننا مجهولو الهوية ولا نريد العمل في إطار قانوني. ولذلك نحن نحرص من وراء تقديم الملف -الترخيص- إلى وزارة الداخلية على إثبات قانونيتنا»[٣٣].

٦- البورقيبية و الحركة الإسلامية - أصول الاتفاق والصراع

إذا كان الوفاق قائماً ما بين الحركة الإسلامية والنظام، فيما يتعلق بمواجهة الحركة اليسارية ومحاربة الأفكار الشيوعية والقومية والديمقراطية، فإن التباينات فيما بينهما، نتجت عن ظهور حركة الاتجاه الإسلامي بقوة في أوساط الحركة الطلابية، كماً وكيفاً، الذي أعقب "تمرد" اليسار الطفولي على النظام، والذي استتبع الصراعات الإيديولوجية والسياسية للمجموعات اليسارية خلال فترتها الصدامية مع النظام، على الرغم من التفاوت العميق القائم بين الأطروحات اليسارية وإمكانية وجود تنظيم نقابي مستقل .

على نقيض دخول اليسار في أزمته البنيوية واشتداد حالة التشرذم والتفتت في صفوفه وبداية انهيار تأثيره في الجامعة، أصبحت حركة الاتجاه الإسلامي تبحث عن نقاط

ارتكاز لها داخل الأُطر النقابية للحركة الطلابية. وعلى الرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي تلقت ضربة موجعة في صيف ١٩٨١، إلا أن الحركة ستشهد في النصف الأول من عقد الثمانينات حالة قوية جداً من الاستقطاب بفضل جهاز التنظيم السري، حيث ستوظف كل عناصر الاستمالة من رياضة وكشافة وفن وثقافة، وهي كلها أدوات اجتذاب وزرع في أرض أصبحت أكثر خصوبة بمفعول الثورة الإيرانية وبروز قيادات الحركة إلى العلن. وكان من الطبيعي أن يمتد النشاط الإسلامي نفسه إلى النواة التي بدأت تتكون منذ ١٩٧٥، وهي النواة "العسكرية الأمنية" التي ستركز نشاطها واستقطابها التنظيمي من داخل الأكاديمية العسكرية، واختراقها للمؤسسة الأمنية التونسية.

فمجالات الاختراق التي ركزت عليها حركة الاتجاه الإسلامي طيلة عقدي السبعينات والثمانينات هي مجالات التعليم والإعلام والجيش والشرطة، وحققت فيها نجاحات مهمة ومتفاوتة. لكن تنامي قوة التنظيم الإسلامي، واتساع نطاق استقطابه الاجتماعي والسياسي لم تمكن حركة الاتجاه الإسلامي من الحصول على الترخيص باعتبارها حزباً سياسياً في البلاد، ولم يرخص لها بإصدار مجلة ناطقة باسم الحركة .

شهدت سنة ١٩٨٣ بداية الانفراج بين حركة الاتجاه الإسلامي وحكومة مزالي، وكمن أحد أسباب الانفراج في الوساطة التي قام بها د. حمودة بن سلامة أمين عام الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان وأحد الشخصيات السياسية المهمة، وصلاح الدين الجورشي أحد الذين شاركوا بنشاط في الحركة ثم تخلى عنها، وذلك بين الحكومة التونسية والحركة، ولا سيما أمينها العام عبد الفتاح مورو، وقد نقل الجورشي شروط حكومة مزالي إلى الاتجاه الإسلامي ممثلة بثلاث بنود[٣٤].

- تخلي الحركة عن اعتبار نفسها حزباً سياسياً .
- التوقف عن سياسة تسييس المساجد .
- احترام القانون وشجب كل ممارسات العنف .

وقد بدأت استجابة كبيرة في أواسط حركة الاتجاه الإسلامي لشروط الحكومة ووساطة الجورشي. وهكذا أصدرت الحركة بياناً في السادس من حزيران ١٩٨٣ بمناسبة مرور عامين على تأسيس الحركة، تضمن نقطتين اعتبرتا بمثابة تحول مقبول في موقفها إزاء السلطة، فقد أكّد البيان.

- تأكيد الحركة عدم اللجوء إلى العنف، ونبذه كوسيلة في العمل السياسي .
- عدم اعتبار "حركة الاتجاه الإسلامي" ممثلة للإسلام كتيار، والاعتراف بأنها جزء من تيارات إسلامية، والتنديد بأي احتكار للدين من قبل أي حركة سياسية إسلامية .

واعتبر هذا "التحول" من قبل الحركة حافزاً للسلطة التونسية على اتباع سياسة جديدة إزاء الاتجاه الإسلامي بهدف تشجيع الاتجاهات المعتدلة داخل الحركة، وبخاصة أن الحملات المتتالية على الحركة، قد أخفقت في تصفيتها باعتبارها ظاهرة في الحياة السياسية ولا سيما أن الحركة، بدأت تحظى بتعاطف جماهيري واسع، بات يخيف السلطة من أن تتحول معه إلى جماعات سرية ذات طابع ... إرهابي(٣٥). وهكذا أوجدت السلطة فرصتها في البدء بسياستها الجديدة. فكانت الأحكام المخففة في تموز ١٩٨٣ ضد معتقلي الاتجاه الإسلامي ثم بدأ التمهيد لإطلاق سراح أمين عام الحركة عبد الفتاح مورو، الذي كان قد حكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات عام ١٩٨١(٣٦) .

وقد جاءت خطوة الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة بإطلاق سراح مساجين حركة الاتجاه الإسلامي بمن فيهم زعيم الحركة الشيخ راشد الغنوشي، والتي اتخذها في آب ١٩٨٤ بمناسبة عيد ميلاده الحادي والثمانين، مؤشراً مهماً على تغييرات في موقف السلطة التونسية من الحركة وإمكانية حصولها على حق ممارسة نشاطها التنظيمي والدعوي بصورة علنية(٣٧). وقد رحبت أحزاب المعارضة التونسية بقرار العفو الرئاسي هذا، وأصدر كل من رابطة حقوق الإنسان التونسية، وحزب الوحدة الشعبية الذي يتزعمه محمد بلحاج عمر، والحزب الشيوعي التونسي، وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين

التي يتزعمها أحمد المستيري، بيانات بهذا الاتجاه(٣٨)، فيما أضافت الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان إلى ذلك مطالبتها باتخاذ خطوات أخرى على طريق تدعيم المسار الديمقراطي وضمان احترام حقوق الإنسان وحرياته الفردية والعامة، كما طالبت بتحقيق :

- اتخاذ مبادرات عدلية وحكومية بقصد تهدئة الخواطر، وفي اتجاه طي صفحة حوادث ثورة الخبز ونتائجها .
- إعلان العفو التشريعي العام في البلاد .
- عودة جميع المغتربين السياسيين إلى الوطن .
- ضمان الحق في الشغل، والحقوق المدنية والسياسية للمساجين السياسيين السابقين .
- إطلاق سراح جميع من حوكموا من أجل آرائهم، أو من أجل انتمائهم السياسي .
- تنظيم الايقاف التحفظي، وتقديم الضمانات لمنع التعذيب خلال الاستنطاق .
- ضمان حق التنظيم بدون عراقيل، وإقامة تعددية سياسية حقيقية في البلاد(٣٩) .

وعبر الشيخ راشد الغنوشي زعيم الحركة عن ارتياحه لقرار الحبيب بورقيبة بإطلاق سراح مساجين حركة الاتجاه الإسلامي، وقال: «إن تحقيق هذه الخطوة، لم تكن مصادفة، بل كانت نتيجة مسيرة نضالات وجهود القوى الديمقراطية والمنظمات السياسية والإعلام المستقل. وأساساً جهود الشعب المسلم، بل جهود كل المنظمات العالمية والإنسانية»، وقد أعرب الغنوشي عن أمله في أن يتم رفع الحصار والسجن عن بقية القوى السياسية وتمكينها من حقها في التواجد القانوني، وحق التعبير، ورفع القيود عن الصحافة(٤٠).

من الخروج من السجن إلى مرحلة الصدام مع السلطة

حين غادرت القيادات الإسلامية السجن في صيف ١٩٨٤ بدأت حركة الاتجاه الإسلامي تقوم بمراجعة نقدية للخيار السياسي في الفترة السابقة التي حققت فيها الحركة

الإسلامية نقلة نوعية من مستوى حركة ثقافية اجتماعية معتدلة إلى حركة سياسية راديكالية ثورية وعنيفة، تتحدى السلطة في موقع قوتها، باعتبارها حركة تحمل مشروعاً إسلامياً مقابل الإفلاس الذي انتهى إليه المشروع البورقيبي التغريبي . وفي سياق هذه المراجعة برزت تيارات مختلفة داخل حركة الاتجاه الإسلامي. وكانت قضايا الخلاف داخل الحركة تتبدى في ثلاث قضايا أساسية هي: قضية العمل السياسي في رؤية الحركة، وقضايا الخلاف النظري، وموضوع قيادة الحركة(٤١).

حول موضوع العمل السياسي

التيار الأول ويدعو إلى التفاعل مع الأطراف المتعاطفة مع الحركة داخل الحكم وفتح جسور الاتصال معها. وكان المقصود بهذه "الأطراف" رئيس الوزراء آنذاك محمد مزالي الذي لعب الدور الرئيس في قرار الإفراج عن قيادة الاتجاه الإسلامي المعتقلة. وكان عبد الفتاح مورو أمين عام حركة الاتجاه الإسلامي الذي أفرج عنه قبل زملائه لأسباب صحية هو مهندس هذا التقارب، الذي التقى مزالي أكثر من مرة في بيته وسلمه في إحدى المرات رسالة موجهة إلى الرئيس بورقيبة تتضمن التزام الحركة بالعمل في إطار الدستور وشرعية القانون، وكانت هذه الرسالة الورقة الحاسمة في إقناع بورقيبة باتخاذ قرار العفو. ويدعو مورو إلى انتهاج المسار السياسي المقونن والحصول على تأشيرة حزب سياسي والمساهمة في الحملات الانتخابية سواء كانت برلمانية أو بلدية إلى جانب أحزاب المعارضة الأخرى، بغية تعزيز نفوذ الحركة كحزب سياسي، بما يعزز وجود الحركة كاتجاه في البلاد، الأمر الذي يعني ازدواجية سياسية/ دينية، بحيث يكون للحركة زعامة سياسية وزعامة دينية. ويؤيد هذا التيار التعددية والعلاقة مع الأحزاب الأخرى كخط تكتيكي، وبهذا المعنى فإن دعوات "الديمقراطية" عند هذا التيار، ترفع شعاراً في الطرف الحالي كما هي حال المطالبة بالعفو التشريعي العام لأن شعارات كهذه، تعتبر شعارات علمانية تتعارض مع الاتجاهات المبدئية للحركة(٤٢).

التيار الثاني كان يمثله الشيخ راشد الغنوشي وهو يلتقي مع التيار الأول في العديد من النقاط، إذ كان يؤكد أن شعارات التعددية والعفو العام والصحافة ينبغي أن تستخدم للاستفادة منها لخدمة حركة الاتجاه الإسلامي حتى يتصلب عودها وتستطيع إبدال شعار "الديمقراطية" باعتباره شعاراً علمانياً بشعار "الشورى المشروطة" وفضلاً عن ذلك أن ممثلي هذا التيار وأنصاره يرون ضرورة الدمج بين الزعامة الدينية والسياسية في تعبير واحد، مع التأكيد أن الدور السياسي هو مجرد دور عرضي مقارنة بالدور الديني.

التيار الثالث والذي تعبر عنه الأوساط الطلابية في حركة الاتجاه الإسلامي، ويعبر هذا التيار عن نفسه في رفضه لقوانين العمل السياسي والحصول على التأشيرة، لأن ذلك في اعتباره تحالف مع السلطة الرجعية واعتراف بشرعيتها الدستورية. وعليه فإن العمل السياسي ينبغي أن يحسم مسألة العلاقة مع السلطة -وحزبها- والمعارضة العلنية الرسمية وعلى الحركة أن تعد نفسها لاستلام السلطة عبر الدعاية السياسية السرية، ومقاطعة الأجهزة الرسمية، وتأهيل قاعدة إسلامية مع قيام تنسيق مع حركة الوحدة الشعبية التي يتزعمها السيد أحمد بن صالح في الخارج، وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين، ثم مع الحزب الشيوعي التونسي مع ضرورة الابتعاد عما يمكن أن يُشير إلى وجود تحالف مع هذه القوى، حتى لا يستغل في إبعاد "تهمة الإلحاد" عنها، كما يؤكد هذا التيار المراهنة على الاتحاد العام التونسي للشغل نظراً للأهمية التي يمثلها، والتحالف مع الشق العاشوري (نسبة إلى الزعيم النقابي الحبيب عاشور) وهو يخوض الصراع مع اليسار النقابي.

وشكل التياران الثاني والثالث الأكثرية داخل حركة الاتجاه الإسلامي، ووقفا موقف الرفض بدرجات متفاوتة لآراء وأطروحات عبد الفتاح مورو. وفي المؤتمر السري الذي عقدته الحركة في ك١/ ديسمبر ١٩٨٤، حمل رموز التيارين الثاني والثالث على

ممثلي تيار مورو وعلى بعض الكوادر أمثال عبد العزيز التيميمي وكمال بن يونس (مراسل إذاعة لندن بتونس) وعضو المكتب السياسي بنفيس الدمني الذين كانوا ينتقدون عدداً من المقولات السلفية مثل مقولة "جاهلية المجتمع" وسيطرة الفكر الإخواني على الحركة بشكل عام. وأكّدت الأكثرية في المؤتمر رفضها لمضمون الرسالة التي وجهها مورو إلى الرئيس بورقيبة عن طريق محمد مزالي.

الخلاف النظري

أما التناقض النظري أو الفقهي داخل حركة الاتجاه الإسلامي، فهو يعتبر تناقضاً منهجياً في رؤية الدين والواقع وهو «اختلاف عقيدي واجتماعي وسياسي يمس جوهر القضايا المطروحة ومنهج التعامل معها» وقد اتخذ هذا التناقض شكلاً حاداً في قضيتين أساسيتين(٤٣).

الأولى: علاقة العقل بالنقل، الأمر الذي يشير إليه التفاوت التفسيري للنصوص القرآنية، وبالتالي تحديد جوهر المفاهيم الأساسية من طراز: ماهية الإسلام، وماهية التوحيد، وعلاقة الدين بالسياسة ومسألة الديمقراطية. ويعبر الخط التقليدي -قيادة الحركة- عن موقفه بتقديم مركز -النقل- النص الديني على العقل، بقراءة النصوص الدينية قراءة أصولية لا تاريخية، فيما يحاول الاتجاه الآخر تقديم تفسيرات أكثر عصرية للنصوص الدينية.

الثانية: الموقف من السلفية، والتي يرتبط بها الموقف من العلاقة بين العقل والنقل في فهم النصوص الدينية، حيث ينتقد المجددون داخل حركة الاتجاه الإسلامي الشيخ راشد الغنوشي باعتباره «ممثلاً للخط السلفي الرجعي داخل حركة الاتجاه الإسلامي»، انطلاقاً من تقديمه النقل على العقل، وربطه ذلك بالسلفية الأصولية.

الخلاف في موضوع قيادة الحركة

تبادل قطبا حركة الاتجاه الإسلامي الاتهامات بسبب الخلافات الناتجة أصلاً عن تفاوت المواقف واختلافها إزاء السلطة والإجراءات الساخنة التي شهدتها تونس في النصف الأول من عقد الثمانينات، وانعكس ذلك على زعامة الحركة وجسمها الطلابي.

إذا كانت حركة الاتجاه الإسلامي تتمتع بشرعية تاريخية في مستوى نشاطها وقيادتها، و لم تكن تسمح من قبل ببروز قيادات الجيل الثاني الذي تربى في حلقات التنظيم، فإن الزج بهذه القيادة التاريخية في السجن في صيف ١٩٨١ سيفسح المجال لبروز قيادات الصف الثاني وأبرزهم حمادي الجبالي وهو مهندس ينتمي إلى القيادات التكنوقراطية، والذي سيصرف كل ما تحقق له من ملكات وتكوين ليحول التنظيم الإسلامي من ظاهرة ارتبطت بالمساجد إلى ظاهرة تحقق انتصاراً جماهيرياً في الشوارع. حمادي الجبالي كان معاضداً بمكتب تنفيذي يضم كل من علي العريض والأزهر نعمان ومحمد القلوي وعلي بوراوي وعلي الزروي ومحمد العكروت. كل واحد من هؤلاء كان يحمل اسماً واحداً أو اسمين حركيين. حمادي الجبالي عرف باسم وحيد ثم عبد الواحد وعلي العريض باسم جلال ثم فيصل أما الزروي فعرف باسم فارس ثم تغير إلى حامد في حين عرف العكروت باسم عياد ثم الحاج بينما حمل الأزهر نعمان اسم صلاح وعرف بوراوي باسم محفوظ . هذه القيادة هي التي ستتولى تسيير الحركة من صيف ١٩٨١ إلى مؤتمر سليمان في سنة ١٩٨٤ إنها ستجتمع سراً مرتين كل أسبوع برئاسة حمادي الجبالي. من محاور النقاش في هذه الاجتماعات نشاط خلايا التنظيم في المناطق والاستماع إلى عرض أسبوعي عن مسار العمل الدعوي في الجهات وحالات الاستقطاب وما يتبعها من إنشاء خلايا جديدة خاصة بالمعاهد التلمذية وفي الجامعة .

المهندس حمادي الجبالي وأستاذ الرياضيات محمد شمام شكلا الدينامو المحرك للتنظيم على صعيد النشاط والتعبئة واختراق المؤسسة العسكرية والأمنية، في حين أن

القيادة في السجن كانت تسعى لمد الجسور نحو محمد مزالي للاستفادة منه بهدف إطلاق سراحها. وتحقق ذلك بعد سبعة أشهر من أحداث ثورة الخبز عام ١٩٨٤، حيث خرجت القيادة التاريخية لحركة الاتجاه الإسلامي. وبهذا الخروج تكشفت بعض الحزازات والخلافات . وكان الإفراج عن الشيخ راشد الغنوشي ورفاقه قد أفضى إلى وجود قيادتين في التنظيم: قيادة الجيل الأول التي مثلها راشد الغنوشي وصلاح كركر ومن معهما، وقيادة الجيل الثاني التي قادها حمادي الجبالي، الأولى تعتبر نفسها هي الشرعية وهي الممثلة لقرارات مؤتمر ١٩٨١، والثانية تعتبر أنها اكتسبت شرعية ميدانية، وأن القاعدة التنظيمية الموزعة في أنحاء البلاد آنست العمل معها، وأصبح تماسك الحركة مهدداً بوجود الفريقين جنباً إلى جنب دون حسم الأمر والخروج بموقف واضح.

وكانت القيادة التاريخية تشكو في حد ذاتها شروخاً بين أعضائها، ذلك أن خلافات حادة حصلت في السجن بين الشيخ راشد الغنوشي وصالح كركر، نتيجة للمساعي التي بذلت لدى محمد مزالي للحصول على الإفراج ولرسالة الاستعطاف التي تم توجيهها إلى الرئيس السابق الحبيب بورقيبة لطلب العفو للمسجونين. والرسالة حررها عبد الفتاح مورو، إلا أنه لم ينجز ذلك بصورة إفرادية بل كانت نتيجة تشاور ونقاش بين العناصر القيادية الموجودة خارج السجن وبين الشيخ راشد الغنوشي الذي تمتع طيلة بقائه في السجن بإمكانية التخاطب مع القيادة الجديدة.

وقد ساهمت عملية دخول قيادة الحركة إلى السجون في سقوط هالة "التقديس" أو الهيبة التي أُحيطت بها القيادة التاريخية، وفي تقدم القطاعات الطلابية والشبابية التي انضمت إلى الحركة بعد الثورة الإيرانية، وأظهرت تأييداً لعملية قفصة سنة ١٩٨٠، وتوجهت نحو التوسع في العمل السياسي من خلال الإضرابات الطلابية سنة ١٩٨١، رموزاً لبعض المراكز القيادية في خلال فترة وجود القيادة في السجون، وفي تصعيد

الخلافات بصدد موقع كل من القيادة التاريخية وقيادة الجيل الثاني في حركة الاتجاه الإسلامي، التي أظهرت في تجربتها أربع قواعد في حل الخلافات وهي :

١ - محاولة احتواء معارضي القيادة بإعطائهم مراكز قيادية في الحركة.

٢ - وفي حال فشل المحاولة فإنه يتم اللجوء إلى تهميش الخلاف وتحويله إلى خلاف شخصي.

٣ - اللجوء إلى الحسم التنظيمي باتخاذ قرارات تنظيمية تتعلق بموضوع الخلاف ورموزه.

٤ - تبني نقاط الخلاف لتمييع التناقض مع المعارضين والاستمرار في إدانتهم ووصفهم بصفات تقلل من حجمهم وقوتهم.

وهكذا، فإنه عدا عن التناقضات النظرية، فإن الخلافات السياسية قد اتسعت داخل حركة الاتجاه الإسلامي، وتم تبادل الاتهامات، بحيث بدت القيادة الطلابية مسؤولة عن دخول قيادة الحركة وكوادرها في السجن بسبب المواقف المتطرفة، فيما بدت القيادة التقليدية للحركة متهمة لهذا السبب أو ذاك بالتواطؤ مع النظام ومحاولة تكريس شرعية وبخاصة في موضوع الحصول على تأشيرة لممارسة النشاط السياسي في إطار النظام والاعتراف بالشرعية الدستورية(٤٤) .

هذه التناقضات هي التي فرضت مؤتمر كانون أول ١٩٨٤، الذي انعقد بمدينة سليمان، وترأسه آنذاك علي العريض. هذا المؤتمر أعاد التنظيم إلى قبضة الشيخ راشد الغنوشي. إذ سمح له استيفاء الشروط التي تهيئ له الإمامة بمفهومها الديني للتنظيم. فأخذ الشيخ راشد الغنوشي الإمارة وهو أمر طبيعي، بالإضافة إلى رئاسته المكتب التنفيذي وهو أمر مغاير تماماً لتقاليد الحركة التي كانت تحرص من قبل على الفصل بين خطة الإمارة والمكتب التنفيذي كجهاز سري للتسيير والإدارة، وأخذ أيضاً قيادة المكتب السياسي العلني الذي يقود حركة الاتجاه الإسلامي أمام الرأي العام. كما اتخذ المؤتمر عدة قرارات سيكون لها بعد ذلك أهمية كبرى خاصة قرار إحداث مركز شرعي في

صلب الحركة للنظر في مدى تطابق قراراتها مع الشرعية الإسلامية . ومنذ تلك الفترة اختارت الحركة طريق إعادة بناء خلاياها وإنشاء لجان متخصصة يتولى رئاستها أعضاء "المكتب التنفيذي" الذي تم تعيينه في مؤتمر ١٩٨٤ ومن هذه اللجان لجنة القطاع النقابي ولجنة القطاعين السياسي والإعلامي ولجنة الإدارة والتنظيم ولجنة المالية، كما تم تعيين المهندس حمادي الجبالي رئيساً للمكتب التنفيذي السري. وإلى جانب المكتب التنفيذي اختارت الحركة في تلك الفترة أيضاً أعضاء "مجلس الشورى" وهي أعلى هيئة في الحركة بعد المؤتمر، إلا أن الصورة العلنية للاتجاه الإسلامي «كانت تختلف عن هذا البناء الذي أُنشئ على صيغة التنظيمات السرية الحديدية بما في ذلك استخدام الأسماء المستعارة ففي يونيو ١٩٨٥ أي الذكرى الرابعة للإعلان عن تأسيس الحركة عقد خمس من قياديي الحركة مؤتمراً صحفياً ليعلنوا أنهم هم أعضاء المكتب السياسي الجديد. وكان على رأسهم راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو، إلا أن ثلاثة من مكتب ١٩٨١ كانوا غادروا الحركة وهم: بنعيسى الدمني مسؤول النشاط الإيديولوجي وزاهر المحجوب المسؤول المالي وحبيب المكني مسؤول الإعلام، وعوضهم ثلاثة قياديين جدد هم حبيب اللوز وحمادي الجبالي وحبيب السويسي، لكن الواضح أن هذه القيادة العلنية لم تكن تعكس الجسم التنظيمي الحقيقي الذي كان عماده ٢٠ شخصاً هم (٦) أعضاء المكتب التنفيذي و(١٤) أعضاء مجلس الشورى، وساهمت القيادة العلنية في ربط علاقات مع أحزاب المعارضة الأخرى ومع الصحافة وحتى مع الحكم. ففي أعقاب الغارة الصهيونية على ضاحية حمام الشط في أكتوبر ١٩٨٥ نظمت أحزاب المعارضة اجتماعاً شعبياً في العاصمة لإدانة الموقف الأمريكي. وشارك الغنوشي باسم "الاتجاه الإسلامي" في هذا الاجتماع. ثم استقبل المزالي بعد أيام رؤساء الأحزاب الثلاث المعترف بها، واستقبل بعدهم وفداً يمثل "حركة الاتجاه الإسلامي" ويتألف من الغنوشي ومورو والجبالي . وطبعاً أُذيع الخبر في كل وسائل الإعلام الرسمية، كانت تلك المناسبة المرة الأولى التي يلتقي فيها مسؤول كبير في الحكومة قياديين من "الاتجاه الإسلامي" بشكل رسمي وعلني.

على صعيد العمل السياسي والفكري كثفت الحركة نشاطها وسعت إلى انتداب عناصر جديدة خصوصاً في الكليات والمعاهد، واتخذت من المساجد مجدداً منطلقاً لنشر الدعوة، وساعدها في ذلك أن عدداً كبيراً من الكوادر الهاربة في الخارج تمكنت من تسوية أوضاعها القانونية وعادت إلى تونس مثل فاضل بلدي الذي تولى رئاسة الحركة لفترة قصيرة قبل خروج الغنوشي من السجن. وكانت الجامعة تمثل منطقة بمفردها في بنية الحركة التنظيمية ترتبط مباشرة بالقيادة ويقودها مجلس الجامعة، وكانت المساجد داخل المبيتات والأحياء الجامعية هي مراكز الإشعاع والعمل، حيث عقد الاتجاه الإسلامي "المؤتمر التأسيسي" للاتحاد العام التونسي للطلبة عام ١٩٨٥. وبهذه الخطوة جسّد الطلبة الإسلاميون مشروع الانشقاق النقابي في الجامعة مكرسين بذلك التعددية النقابية في الحركة الطلابية، باعتبارها تلتقي موضوعياً مع برنامج النظام التصفوي الذي يهدف إلى تكوين نقابة خاصة للطلبة الدستوريين، الذين ظلوا هامشيين في الجامعة، ونقابة للطلبة الأصوليين الإسلاميين، ونقابة لليسار.

أما العمل التنظيمي داخل المحافظات الداخلية فقد تميز بما يلي :

كان يشرف على كل محافظة عامل تنسيق مباشرة مع القيادة ويساعده مكتب تنفيذي محلي، وكانت العاصمة مقسمة إلى أربع مناطق. كما يوجد في كل منطقة مجلس استشاري محلي يرتبط بالمجلس الاستشاري المركزي ومهمته النظر في القضايا المطروحة على الحركة وانتداب الأعضاء الجدد وتكوينهم سياسياً وعقائدياً ضمن خلايا يبلغ معدل عدد أعضائها (٥) أعضاء وتجمع كل منطقة مساهمات مالية من الأعضاء تنفق في نشاط الحركة ويحول جزء منها إلى القيادة، إلا أن اللافت للانتباه أن التحقيقات كشفت عن عدد كبير من التجار الذين كانوا يساعدون الحركة بالأموال من باب "إخراج الزكاة" وهو تطور مهم بالمقارنة إلى مرحلة ما قبل ١٩٨١.

أما على الصعيد الخارجي فكان للحركة فروع في باريس والجزائر والمغرب، كما ربطت الحركة صلات وثيقة مع الحركات المماثلة في الجزائر والسودان، إذ زار وفد من قيادة "الجبهة القومية الإسلامية" تونس وأجرى سلسلة من الاجتماعات مع قيادة الحركة في تونس وانتقل عدد من كوادر "حركة الاتجاه الإسلامي" إلى السودان للاستفادة من خبرة "الجبهة" وتجاربها .

وكان طبيعياً في مناخ التحولات التي عرفتها الحركة في منتصف الثمانينات وتعاظم حجمها وانتشار بنيتها التنظيمية أن يتوقف القياديون لمراجعة المرحلة الماضية وتحديد خطوط المرحلة الآتية، لذلك دعت القيادة إلى مؤتمر عام سري بالمنزه في ديسمبر ١٩٨٦ استمرت أعماله لمدة يومين وكان برئاسة حمادي الجبالي وحضره نواب عن كل المحافظات وتمت خلاله مناقشة تقريرين سياسي ومالي وبحث آفاق تطور الحركة في المستقبل. واتخذ المؤتمر قرارين: الأول المصادقة على وثيقة "الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي". الثاني انتهى الحضور إلى الاتفاق على وثيقة توجيهية تسمى "الاستراتيجيا" وتقسم خطة عمل الحركة إلى ثلاث مراحل أساسية وهي مرحلة البلاغ والتعريف بالنفس ومرحلة إعداد البديل من برامج وكوادر وفقاً "للنمط الإسلامي" ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي "مرحلة التمكين". وأعاد المؤتمر انتخاب راشد الغنوشي رئيساً للحركة وعين أعضاء مجلس الشورى والمكتب التنفيذي الذي وضع كلاً من حمادي الجبالي وصالح كركر وعلي العريض، والفاضل البلدي ومحمد شمام وعلي الزروي، ولم يمر شهر على هذا المؤتمر حتى عثرت قوات الأمن على مركز وثائق الحركة في بيت بأحد الأحياء الشعبية، وتمكنت بذلك من معرفة بنية الحركة وخلاياها وفروعها، ففرضت نوعاً من الإقامة الجبرية على الغنوشي في بيته خلال شهر تشرين أول/ أكتوبر من سنة ١٩٨٦. واعتقلت عدداً من العناصر القاعدية وأحالتهم على المحاكم. وبدأت المواجهة تتصاعد يوماً بعد يوم، خصوصاً بين طلاب حركة الاتجاه الإسلامي، وقوات

الأمن في الجامعة، إلى أن تقرر الهجوم الشامل في ٩ آذار/ مارس سنة ١٩٨٧، فاعتقل الغنوشي وتبعه عدد كبير من القياديين والكوادر.

لقد بلغت الأزمة التي تفاعلت بين النظام وحركة الاتجاه الإسلامي ذروتها، بإعلان الحكومة هجومها الصاعق على قيادات وكوادر الحركة الأصولية الإسلامية، إثر الاضطرابات والاشتباكات الطلابية العنيفة مع قوات الأمن في حرم الجامعة، وفي شوارع العاصمة التونسية، في شهري نيسان وأيار الذي وافق شهر رمضان من سنة ١٩٨٧ . وكانت الحكومة التونسية، قد درجت على وصف ما يجري، بأنه مجرد أعمال تخريبية تقوم بها جماعات متطرفة تتلقى تعليمات وأوامر من الخارج، وقد اتهمت السلطات التونسية قيادات وأعضاء حركة الاتجاه الإسلامي، بالتورط وبالتخطيط مع النظام الإيراني، لمؤامرة تصدير الثورة إلى تونس، والإطاحة بالنظام التونسي، في أعقاب الإضرابات والاضطرابات الطلابية في الجامعة، وإلقاء السلطات الفرنسية القبض على عدد من التونسيين في باريس على علاقة مع إيران، الأمر الذي جعل تونس تقطع علاقاتها مع طهران. وأعلن مدير الحزب الدستوري السابق عبد العزيز بن ضياء، أن تونس تواجه "فراغاً إيديولوجياً" حيث دعا كوادر الحزب الحاكم إلى «العمل لسد هذا الفراغ من أجل التصدي في الحال لخطر التشدد الديني، ولكفالة الاستقرار والبقاء للحزب».

وفيما أظهرت التطورات ازدياداً حاداً في المواجهة مع حركة الاتجاه الإسلامي، وخوفاً حقيقياً من مصير النظام التونسي، أظهرته طريقة التغطية الإعلامية الحكومية والحزبية للمعركة، أظهر التيار الإسلامي بالمقابل قدرة على المبادرة، إلى انتهاج أسلوب العنف في التغيير .

إن النظام بدأ يشعر بخطر وقوة حركة الاتجاه الإسلامي عندما تنامى تأثيرها بشكل قوي في الجامعة والمعاهد الثانوية وغزت المؤسسات التعليمية، وسيطرت على

الجمعيات الدينية، مستغلة المنابر العلنية، كالمساجد والأطر الأخرى، لا سيما حين أخذت على عاتقها الدفاع عن مصالح المنتجين الصغار، وبعض الشرائح من البرجوازية التجارية وكبار الملاكين العقاريين، أي تلك الفئات الاجتماعية المحافظة . ومنذ انتصار "الثورة الإسلامية" في إيران وتأسيس الجمهورية الإسلامية، أعطى خطاب "الاتجاه الإسلامي" وبخاصة منه الصحفي، دعاية كبيرة لهذه الثورة ولزعيمها الخميني. وقد استغلت "حركة الاتجاه الإسلامي" تعاطف قطاعات عريضة من الشعب مع ثورة الشعوب الإيرانية، لتبث أفكار الخميني ونداءاته وتنشرها، ولكي تبلور أطروحته المتمثلة في أن الدور الريادي، من الآن فصاعداً هو للحركة الإسلامية، ولرجال الدين في تحقيق التغير الاجتماعي والسياسي في تونس، عن طريق حلول عهد "الطريق الثالث الإسلامي"، واعتبار "الثورة الإيرانية"، مثالاً نموذجياً يُحتذى به في هذا المجال .

ثم أنه هناك عدة عوامل أخرى ذات شأن مهم أسهمت إلى حد كبير، في احتدام التناقضات بين "حركة الاتجاه الإسلامي" والنظام. فهناك تعمق أزمة التنمية الاقتصادية التي تقودها الدولة، وما أفرزته من أزمة بنيوية عميقة في المجتمع، ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وإيديولوجية وثقافية وأخلاقية، وتفاقم أزمة القيم في المجتمع، وتفكك بنية التشكيلة الاقتصادية التقليدية، وتوسع هوة الفوارق بين الطبقات، بين قطبين متناقضين عدائياً، واحتداد الصراع الاجتماعي. وقد أدى كل هذا، إلى بروز قوى طبقية جديدة على صعيد المسرح السياسي التونسي، تطالب بالديمقراطية، وبتحقيق الحرية السياسية للشعب. وهو ما قاد بدوره إلى "تخلي" النظام تكتيكياً، عن سياسة التصلب والعصا الغليظة، التي اتبعها في السبعينات، وانتهج سياسة "التفتح والديمقراطية" مع مجيء حكومة محمد مزالي، إثر مؤتمر الحزب الحادي عشر في نيسان ١٩٨١. وهناك مجيء "الثورة الإسلامية" في إيران، وظهور مد إسلامي في عموم الوطن العربي، وانتعاش أطروحات الحركات الإسلامية بوجه خاص. وهناك من جهة ثالثة تضخم صفوف "حركة الاتجاه الإسلامي"، وشعورها بأنها أصبحت تشكل قوة سياسية منظمة في البلاد.

وعلاوة على هذه العوامل الثلاثة، هناك الانقسامات والصراعات داخل الحركة الإسلامية التونسية بوجه عام، التي انقسمت إلى عدة فصائل وتيارات، منها، انفصال "الجماعة الإسلامية" عن "حركة التبليغ"، وتحول "الجماعة الإسلامية" إلى "حركة الاتجاه الإسلامي" - التي تحولت إلى حزب سياسي يحمل هذا الاسم، في يونيو ١٩٨١، عندما تم الإعلان عن أسماء قيادته، وكان من ضمنها رئيس الحركة راشد الغنوشي، وأمينها العام عبد الفتاح مورو، وخروج "الإسلاميين التقدميين"، الذين كان يتزعمهم رئيس تحرير مجلة "المعرفة" حميدة النيفر مع استمرار الصراعات داخل الاتجاه، وظهور "الإسلاميين التقدميين". وقد برزت حركات سلفية أكثر تطرفاً، ولجأت إلى العنف والعمل السري المنظم، وشكلت استمراراً بصيغ مختلفة للتيار الأصولي الإسلامي، أو تعميقاً له، ومنها "جماعة المسلمين"، و"حزب التحرير الإسلامي"، و"الجهاد الإسلامي". إن هذه العوامل مجتمعة فرضت على "حركة الاتجاه الإسلامي" تحولات حقيقية في مضمون خطابها الإيديولوجي والسياسي، بحيث أصبحت تطبع نشاطها العلني والسري بطابع سياسي مباشر وهجومي، وتطالب بإيجاد أطر للعمل السياسي العلني، من خلال اعتراف السلطة البرجوازية التونسية بها كحزب سياسي، له الحق أن يمنح شرعية النشاط السياسي العلني، في البلاد. ومن هنا جاء رفض النظام التونسي الاعتراف "بحركة الاتجاه الإسلامي" كحزب سياسي، وبالنشاط القانوني للحركة، طالما أن هذا الحزب السياسي الديني، يعتمد الإسلام كإيديولوجية سياسية، حيث كرر النظام قوله: بأن «تونس بلد إسلامي دستوراً وواقعاً وممارسةً. وعندما يقوم حزب إسلامي في تونس المسلمة فنحن نتساءل هل أن من لم يدخل هذا الحزب هو كافر ؟».

يتمثل التحول الخطير في حركة الاتجاه الإسلامي، في بناء التنظيم السري وربطه بقضية السلطة الإسلامية البديلة، باعتباره الأداة سياسية لذلك. ثم إن حركة الاتجاه الإسلامي، أصبحت تقوم بتوعية سياسية وتعبئة كاملة في صفوف أعضائها، وعلى صعيد الشارع، للربط بين الإسلام والكفاح ضد "الاستبداد السياسي"، وبالتالي العمل على

خلاص تونس من حكم العمالة والخيانة والنهب، باسم الإسلام وتحت رايته، بوصفه الإسلام هو "الدرع الواقي للشعب ..." وهو «الحماية لمكاسبه والمحافظة على هويته والدعاء لمطالبه، والبوتقة لعواطفه الوطنية». وعلى الرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي قد تظاهرت في بداية الثمانينات بقبول "اللعبة الديمقراطية" و"بالتعددية السياسية" وبحق الشعب في اختيار من يمثله للوصول إلى السلطة عن طريق "انتخابات عامة"، إلا أن مثل هذه السلوكيات السياسية التي تعكس قدراً كبيراً من مرونة التكيف مع سياسة "التفتح والديمقراطية" لا يمكن فهمها إلا في سياق "تكتيك الدعوة" للإسلاميين، كما جاء ذلك في وثيقة «رؤية في الخطة المرحلية للعمل السياسي».

ومع اعتقال قيادات "حركة الاتجاه الإسلامي" في ربيع ١٩٨٧، حيث جسد النظام التونسي النهاية العملية والعلنية لسياسة "التعددية السياسية"، مع العلم أن النشاط السياسي للحركة الإسلامية كان مسموحاً به في عهد المزالي. ويعتبر إحدى العلامات البارزة في سياسة "التفتح والديمقراطية" التي انتهجها، ولكن حركة الاتجاه الإسلامي التي حاولت بصورة تكتيكية أن تكون "ديمقراطية"، في ظل نظام عريق في التسلط والمركزية والكاريزمية، استخدمت "سياسة التعددية"، وسيلة لتجنيد عناصرها وبناء قوتها العسكرية الضاربة، واستغلت الأزمة الاقتصادية، والمعيشية، والبطالة، لاستقطاب الكثير من المعلمين والطلبة، وحتى الشباب العاطل عن العمل. وانتقلت إلى تجميع القوة اللازمة من بعض الفئات الاجتماعية البرجوازية الصغيرة، والتجار، وكبار الملاكين العقاريين، لتحطيم سلطان النظام التونسي القائم، عن طريق "الثورة الشعبية" تمثلاً للأسلوب الإيراني، بغية إقامة دولة إسلامية، وإحكام قبضتها على المجتمع.

ولكن محاكمة وسجن قيادات وكوادر "حركة الاتجاه الإسلامي" في تموز ١٩٨١، واستمرار نشاط الحركة على الواجهتين السياسية والدينية، وقبولها سياسة التعددية السياسية، رغم أن التعددية باعتبارها إحدى مقومات الديمقراطية والعلمانية

تتناقض مع رؤية الإسلاميين السائدة لأنها تقود إلى فصل الدين عن الدولة. وشجبها العنف كوسيلة للصراع السياسي، وقبولها الشرعية الدستورية، وهو الأمر الذي قاد إلى إفراج النظام عن قيادات وكوادر "حركة الاتجاه الإسلامي" في عام ١٩٨٤. وجاءت تلك المحاكمة في ظل احتدام حرب الخلافة المتحركة والقائمة على قدم وساق، حتى بين الخلفاء، وبعد التعديلات الوزارية والحزبية، التي وضعت زين العابدين ومحمد الصياح في خط المجابهة الأولى مع الحركة الإسلامية. يقيناً أن عودة سياسة التصلب، قد أتعبت عملياً سياسة "التفتح والديمقراطية"، وأضاعت الحد الفاصل بين عقلية الحزب الأوحد وانعدام الأحزاب.

في تلك المحاكمة، أظهر النظام التونسي "حركة الاتجاه الإسلامي" في صورة المرتبطة بالخارج، أو كامتداد لحركات إسلامية خارجية، وبتعريض أمن البلاد للخطر، والتواطؤ مع إيران، والحفاظ على ارتباطات مشبوهة بها، لقلب نظام الحكم في تونس، واتهام الحركة بممارسة الإرهاب. وربط ذلك بما يجري على الساحة الإيرانية، للإشارة إلى ما ينتظر التونسيين من قيام نظام إسلامي، والتنديد بالحركة الإسلامية كحركة "رجعية ومتعصبة ومتخلفة ومتزمتة ومنغلقة" .. إلخ . وقد صدرت الأحكام في تونس في خريف ١٩٨٧، والتي قضت بإنزال عقوبة الإعدام في حق سبعة أشخاص منهم خمسة غيابياً ممن قاموا بالتفجيرات في أحد فنادق مدينة المنستير في صيف ١٩٨٧. وقضت محكمة أمن الدولة كذلك بالسجن المؤبد مدى الحياة مع الأشغال الشاقة لكل من راشد الغنوشي، وفاضل بلدي، وأفرجت عن ١٤ آخرين .

وإذا كانت البورقيبية قد تقادمت باعتبارها نظاماً كلوياً، فإن بورقيبة بإرساله الشخصين الأصوليين اللذين صدر عليهما حكم الإعدام إلى حبل المشنقة، قد وضع الزيت على نار بركان الأزمات في تونس، منهياً بذلك فصلاً من فصول الصراع بين حركة الاتجاه الإسلامي والنظام. والشخصان اللذان أعدما في إطار قضية ١٩٨٧

الكبرى، في ٨ ت١/ أكتوبر هما محرز بودقة وديخيل بولبابة، وينتميان إلى مجموعة صغيرة أطلقت على نفسها اسم "الجهاد الإسلامي". وكانت هذه المجموعة قد شنت هجوماً على نطاق ضيق (على مكتب بريد ومخفر شرطة) وتم إلقاء القبض على كيلاني الشواشي (الملازم بالجيش التونسي) وحبيب الضاوي (واعظ معروف في منطقة صفاقس) والأزرق (مناضل قومي قديم وعضو سابق في حركة الاتجاه الإسلامي) في صيف سنة ١٩٨٦، وحكم عليهم بالإعدام في نهاية شهر آب من سنة ١٩٨٦. وأعلنت المجموعة نفسها مسؤوليتها عن أخطر عملية عنف حدثت في تاريخ تونس، والتي تمثلت بوضع أربع قنابل يدوية في ٢ آب ١٩٨٧ (تاريخ ميلاد بورقيبة) في أربعة فنادق في سوسة والمنستير (مسقط رأس بورقيبة أيضاً). وقد استخدم النظام في حينه هذا الحادث كتبرير لتكثيف القمع ضد حركة الاتجاه الإسلامي . وقد أصدرت أحزاب المعارضة الأربعة : حركة الديمقراطيين الاشتراكيين والحزب الشيوعي، والتجمع الاشتراكي التقدمي، وحزب الوحدة الشعبية، بياناً طالبت فيه بوقف تدهور الأوضاع ووجهت نداءاً إلى "كافة القوى السياسية والنقابية والإنسانية" لتوحيد جهودها و«الوقوف بحزم ضد هذا التدهور الخطير الذي تمر به البلاد، والعمل على خلق الظروف الملائمة لفتح حوار وطني جدي وصريح بين مختلف القوى الحية في البلاد من أجل حل ديمقراطي تقدمي لهذه الأزمة».

٧- سلطة السابع من نوفمبر ومرحلة التعايش الصعب مع الحركة الإسلامية

حدوث الانقلاب العسكري في تونس

اعتبرت الدوائر السياسية التونسية والعربية والدولية، التي تابعت هجوم السلطة على المعارضة عموماً وعلى الإسلاميين خصوصاً في ربيع ١٩٨٧، منذ الإطاحة بمحمد المزالي، وصدور الأحكام المختلفة على الإسلاميين التسعين أن تونس قد دخلت في مرحلة جديدة، مع صعود رجل تونس القوي الجنرال زين العابدين بن علي الذي استطاع أن يحسم الصراع المركزي داخل السلطة السياسية، عبر انقلاب القصر الذي

حصل في السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧. ويبدو أن هذا الانقلاب كان استباقاً لانقلاب فكرت به مجموعة إسلامية قريبة من "حركة الاتجاه الإسلامي" وتضم عناصر مدنية وعسكرية، وحددت لذلك تاريخ الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، وبرّرت ذلك بشبح الإعدام الذي بدأ يخيم على الساحة التونسية، والذي كان سيشمل العديد من العناصر القيادية في "حركة الاتجاه الإسلامي" و«أنه أمام إصرار الرئيس على حكم الإعدام لم يبق لنا إلا حل واحد هو التفكير في الإطاحة به». ولكن انقلاب السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر الذي قاده بن علي أبطل خطة المجموعة الإسلامية، وعرفت هذه المجموعة فيما بعد بـ"المجموعة الأمنية".

لقد تناولت معظم التعليقات السياسية العربية والدولية مجموعة الإجراءات السياسية والدستورية المتخذة من طرف الرئيس بن علي منذ وصوله إلى السلطة وحتى المؤتمر الاستثنائي للحزب الحاكم والذي عقد في شهر تموز ١٩٨٨، والذي تم فيه تغيير اسم الحزب إلى "التجمع الدستوري الديمقراطي". وقبل الرئيس بن علي رئاسة الحزب، وأعلن في هذه المناسبة عن ضرورة التعددية السياسية، وعن تعميق المسار الديمقراطي، ودعا الحزب إلى الانفتاح على الطاقات البشرية والكفاءات الشابة. وكان من بين العناصر التي التحقت بالحزب بعض العناصر اليسارية التي لعبت دوراً مهماً في التنظيمات الماركسية اللينينية التونسية (تنظيما الشعلة والعامل التونسي) وداخل الحركة الطلابية، نذكر منهم زهير الذوادي الذي شغل منصب مستشار الأمين العام للحزب، ومنصف خوجة رئيس تحرير صحيفة الحزب: التجديد، وخميس كسيلة ممثل الحزب في رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان. وأصبح لهذه العناصر اليسارية دور هام في تقرير كيفية معالجة المسألة الإسلامية. ويعتبر موقف اليسار التونسي عموماً من الظاهرة الإسلامية موقفاً إيديولوجياً صارماً، وليس موقفاً سياسياً يخضع لموازين القوى في الساحة السياسية، أو يتحدد بالمواقف السياسية والاجتماعية للحركة الإسلامية[٤٥].

وخاض الرئيس بن علي معركة تصفية الحرس البورقيبي القديم المتنفذ على صعيد الحزب والدولة، مستفيداً في ذلك الانحسار الشعبي للبورقيبية وتضاؤل قاعدتها. وبدون شك فهي معركة شرسة بين "الذئاب الشابة" الموالية لـ(بن علي) والداعمة لروح التغيير والتجديد في البلاد، والطامحة للاضطلاع بدور قيادي على صعيد تحمل المسؤوليات الحزبية والحكومية، وبين الشيوخ المحافظين الذين يدافعون عن مصالحهم الطبقية، وامتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية المختلفة في معظم محافظات وأقضية تونس. إن هذه المعركة لم تتخذ طابعاً إيديولوجياً أو سياسياً، ولا هي متمحورة حول الاختيارات الأساسية للنظام، وإنما تعكس الصراع بين جيلين مختلفين بعقليتيهما وأسلوبيهما في ممارسة الحكم، داخل المدرسة البورقيبية عينها .

وانسجاماً مع هذه الرؤية بدأ بن علي يعزز فريق العسكر في قمة السلطة، وتمثل ذلك بتكوين مجلس الأمن الذي يضم القيادات السياسية والعسكرية المهمة المسؤولة عن الأمن الداخلي في البلاد. واستقطب بن علي العديد من الخبرات العسكرية والأمنية إلى أجهزة السلطة. فنجد منهم الوزراء ووكلاء الوزارات وبعض المسؤولين عن القطاعات المهمة، نذكر منهم: الحبيب عمار، عبد الحميد بن الشيخ، الغنروعي، السرياضي، ومصطفى بو عزيز . وقام الرئيس بن علي فعلاً بحملة من الإجراءات السياسية ، وأطلق سلسلة من الوعود المغرية بصفة تدريجية، تمثلت في الإفراج عن عدد كبير من المعتقلين السياسيين الذين كانوا في غالبيتهم العظمى من الإسلاميين. وكان لإطلاق سراح راشد الغنوشي في شهر أيار/ مايو ١٩٨٨ الأثر الإيجابي على الساحة الوطنية. وتم طي ملف الشخصيات السياسية التي حاكمها بورقيبة أو أبعدها في السنوات الأخيرة، والسماح بالعودة لعدد من القادة المنفيين، مثل أحمد بن صالح، وصدور قانون جديد للأحزاب كإثبات واضح لإقرار التعددية السياسية. وأصبحت الحريات العامة تستند إلى قانون يضمن حرية الصحافة، وقانون يضمن حرية تكوين الجمعيات، ووقع إلحاق بعض الرموز

في الرابطة التونسية لحقوق الإنسان بالفريق الحكومي الجديد، وتحصل الفرع التونسي لمنظمة العفو الدولية على الوجود القانوني.

واعتبرت هذه الإجراءات السياسية ذات الطابع الليبرالي بمنزلة "طي صفحة حكم الفرد وترسيخ الديمقراطية في البلاد"، لكنها في الحقيقة والواقع إجراءات تم توظيفها لتثبيت ركائز النظام وتجديده في طور تقادم البورقيبية، ذلك أن الدارس لقانون الأحزاب يلمس بكل وضوح ضياع الحد الفاصل بين التعددية الحزبية وانعدام الأحزاب، بمقدار ما أكّد النظام على فلسفته ورؤيته الإيديولوجية والسياسية وعلى وضع شروطه السياسية والتنظيمية، فيما يتعلق بالتعددية السياسية وبتأسيس الأحزاب، وطرق ممارسات أحزاب المعارضة السياسية، التي تعتبر أن المحافظة على النظام، ونبذ العنف بكل أشكاله واحترام الدستور وعدم الولاء والارتباط بالخارج، هو الأساس لتوليد التعددية الحزبية المشروطة في تونس، حيث يتوجب على جميع المعارضات المتعددة أن تتقيد بها . ومن هذا المنظور، فإن النظام لم يستطع أن يخرج من ذلك التناقض بين منطق انتهاج الديمقراطية الحقيقية، وبين تفرد الحزب الواحد، أي التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم بالسلطة. ومن هنا لم تكن الإجراءات التي اتخذها بن علي بالضرورة مؤشراً على تغيير جوهري في طبيعة السلطة. بقدر ما كان تغييراً في أساليبها. إلا أن هذه الإجراءات جذبت معظم الأحزاب السياسية بما في ذلك الحركة الإسلامية.

تفاعل الحركة الإسلامية مع وعود التغيير

لما كانت الحركة الإسلامية تعتبر القطب الرئيسي في المعارضة التونسية، في العهد البورقيبي، فإن موقفها من سلطة السابع من نوفمبر يعتبر حاسماً لجهة قراءة مستقبل العلاقة بين الطرفين وبالفعل أعلنت حركة الاتجاه الإسلامي مساندتها الفورية لبيان السابع من نوفمبر، واعتبرت أنه أدخل البلاد في «طور جديد سيقطع مع أساليب الحكم الفردي، ويفسح المجال لكل أبناء تونس ليسهموا في تحسين مستقبلها بعيداً عن الضغائن

والأحقاد». و لم تكتفِ حركة الاتجاه الإسلامي "بالمساندة القولية" بل تعـــدت ذلــك «لتعبئ أنصارها في دعم التجربة الجديدة، فعاد الهدوء إلى الشارع واختفت كل مظـــاهر الاحتجاج.

وفي إطار استيعاب "حركة الاتجاه الإسلامي"، وعزل الجناح المتشدد فيها، قـــدَّم النظام تنازلات حقيقية، تمثلت في جملة من الخطوات، منها: رد الاعتبار للنواحي الدينيــة في تونس، وخاصة إعادة فتح الكلية الزيتونية وتحويلها إلى جامعة زيتونية نسبة لجـــامع الزيتونة، وتأكيد الانتماء العربي الإسلامي لتونس عبر تنشيط التعاون مع الدول العربية في السعودية والخليج، وإذاعة الآذان وخطب الجمعة عبر أجهزة الإعلام المرئية والمســموعة، والقيام بحملة أخلاقية عامة ضد التسيب والاستهتار.

هنالك ثلاث قضايا ستحدد مصير العلاقة بين الســـلطة الجديـــدة و حركـــة الاتجـــاه الإسلامي:

الأولى : «ملف المجموعة الأمنية»، وقد أوضحت حركة الاتجاه الإسلامي موقفها مـــن هذه المجموعة، حيث دعت إلى أنه لا بد أن تُرى ضمن أوضاع الإرهاب والقمع واسـعة النطاق التي قام بها بورقيبة وأدّت إلى اعتقال آلاف المواطنين وتقتيـــل العديــد منـــهم وتكريس الانتهاك لأبسط قواعد حقوق الإنسان، مما أدى إلى انسداد الأفق وانقطـــاع الأمل والتهديد بانهيار الدولة والمجتمع والإخلال بالأمن الداخلي، خاصة بعد أن أصـــرَّ بورقيبة وحاشيته على إعادة محاكمة قيادة حركة الاتجاه الإسلامي وإعلانه العزم علـــى إعدام العشرات منهم. وبعد توضيح إطار «القضية الأمنية» حـــاولت حركـــة الاتجـــاه الإسلامي، أن ترد على تهمة التسرب إلى المؤسسات العسكرية والأمنية، فاعتـــبرت أن تنامي الظاهرة الإسلامية وانتشار الوعي الديني قد جاءا رداً صحيحاً على الغزو الثقـــافي والاستلاب والإلحاق الحضاري وتكريساً للذات والهوية، فكان انتشار هذه الصحـــوة في المجتمع بكل فئاته وهياكله. ومن هنا لم يكن هناك تسرب مخطط إلى دواليـــب الدولـــة

واختراق لمؤسساتها، وإنما هو امتداد طبيعي . وأكّدت حركة الاتجاه الإسلامي أنه رغم تفهمها للملابسات والظروف التي أحاطت بهذه القضية فإنها تعتبر «جنوح عناصر ذات ميول إسلامية إلى التنظيم داخل الهياكل الرسمية للدولة، ومشاركة مناضلين من حركتنا في ذلك، أمر مخالف لخط الحركة النضالي واختياراتها الاستراتيجية في الدعوة والعمل السياسي». ووجهت الدعوة إلى سلطة السابع من نوفمبر لـ«توخي الحكمة في معالجة هذا الملف باعتباره من مخلفات الماضي الأليم، وأن تتجنب كل ما من شأنه أن يعقّد القضية، أو يترك وراءها أثراً سلبياً على مستقبل بلادنا».

وعلى الرغم من هذه المواقف الحركية، إلا أن السلطة التونسية طلبت توضيحاً رسمياً وموقفاً واضحاً في هذه المسألة، فكان رد حركة الاتجاه الإسلامي في السابع عشر من تموز ١٩٨٨، في حديث خاص للشيخ راشد الغنوشي أجرته معه جريدة الصباح، حيث صرح بأن القضية الأمنية لا تندرج ضمن توجهاتنا، ولا تلزمنا، وهي الآن في نظر العدالة وانتهى الحوار في ملف المجموعة الأمنية إلى إطلاق سراح كل أفراد المجموعة استناداً إلى قرار العفو الرئاسي الذي صدر في حقهم. وفي هذه الأثناء كانت السلطة تقوم بعملية تطهير واسعة النطاق لكل أصحاب الميول الإسلامية في المؤسسة العسكرية والأمنية، وتسرح العديد من العسكريين والعاملين في النظام الأمني[٤٦].

الثانية: معركة الاعتراف القانوني بالحركة الإسلامية. من أبرز قضايا الصراع السياسية الأساسية التي شغلت الرأي العام التونسي والمعارضة الديمقراطية، ولا زالت تشغلهما، قضية النظرية السياسية الإسلامية حول علاقة الدين بالدولة، في رؤية وتصور الحركة الإسلامية، خصوصاً وأن الحكم في تونس، ومعه الأحزاب السياسية المعارضة، يعتبر أن الحركة الإسلامية مخترقة بعقائد تعصبية، وتتحمل مسؤولية المواصلة التناقضية بين الإيديولوجيا/ الإسلام باعتباره ديناً إنسانياً وعالمياً متسامحاً، وبين ترجمتها على محك الواقع المجتمعي في تصور الإسلام السياسي لبناء الدولة الإسلامية، التي يرى الرئيس بن

علي أنها متناقضة جذرياً مع المجتمع المدني والديمقراطية، من هنا رفض بن علي المطالب المتعددة للحركة الإسلامية التونسية للاعتراف بوجود سياسي لها، وبالتالي إعطاءها الترخيص القانوني للعمل الحزبي بشكل شرعي، مبرراً ذلك أن القانون الخاص بتأسيس الأحزاب يمنع عليها الاستناد إلى الدين أو العرق أو اللغة أو المنطقة، فضلاً عن أن البند السابع من قانون الأحزاب ينص صراحة على ضرورة نقاوة أعضاء الحزب المزمع إقامته من أية أحكام قضائية.

وكانت السلطة التونسية قد وضعت شروطاً للاعتراف بالحركة الإسلامية، منها تغيير اسم الحركة حتى يصبح ملائماً لقانون الأحزاب وتحديد موقف واضح من مجلة الأحوال الشخصية ومن المجتمع المدني. وقبلت حركة الاتجاه الإسلامي بتغيير اسمها، فصارت تحمل اسم "حركة النهضة" واعتبرت أن مجلة الأحوال الشخصية في عمومها اجتهاد إسلامي.

وورد في رسالة وجهها السيد حمادي الجبالي عضو المكتب التنفيذي لحركة الاتجاه الإسلامي إلى السيد الهادي البكوش الذي كان يشغل منصب رئيس الوزراء في الثامن والعشرين من آذار/ مارس ١٩٨٨ «نحن حزب سياسي ذو أبعاد حضارية شمولية، سيكون له برامجه وأهدافه المعلنة والواضحة، يخضع لنفس الواجبات ويتمتع بنفس الحقوق مع بقية الأطراف السياسية، ويعمل في إطار الشرعية الدستورية، ويحترم القوانين المستمدة من الدستور. منهجه سلمي وأسلوبه الترفع عن كل شيء، أفكاره مستمدة من روح الإسلام ومبادئه الخالدة، متفاعل مع كل الأفكار متزوداً من نتائج حضارات الأمم من علم ومعرفة ومبادئ صالحة». وبعد هذا التوضيح يتساءل عضو المكتب التنفيذي لحركة الاتجاه الإسلامي أين إذن الضرر، وأين العيب والخطر المحدق الذي يجب محاصرته والتصدي له، إن هذه القاعدة الفكرية وهذه المبادئ هي عينها روح الدستور وإجماع

الأمة، فكيف تقلب الموازين، فتصبح الدعوة إلى الخير والإصلاح دعوة للفتنة والتفرقـــة، يجب مقاومتها، أليس العكس هو الصحيح ؟».

وبعد هذه المواقف الواضحة من جملة القضايا الساخنة على الســـاحة الوطنيـــة، تقدمت حركة النهضة بطلب الحصول على التأشيرة القانونية في بداية شهر شباط/ فبراير ١٩٨٩.

شهدت حركة النهضة تحولاً حقيقياً في خطابها الإيديولوجي والسياسي عبر تبنيها قضايـا جماهيرية، مثل الحريات والدفاع عن حقوق الإنسان والتوزيع العادل للثروة، والتـــأكيد على الهوية العربية الإسلامية وترسيخ التجربة الديمقراطية من خــلال الاعــتراف بحــق الاختلاف والتنوع وإرساء دولة الحق والقانون حين يقول الغنوشي في هذا الموضـــوع: «إن مثل هذا الاختلاف في البرامج والتنافس في خدمة البلاد ضروري ومقوم لا غنى عنه لإرساء الديمقراطية الحقيقية المتوازنة والحيوية». وفضلاً عن ذلك يؤكـــد الغنوشـــي أن الديمقراطية المعاصرة هي الأنسب لحركته، لأن البنية التنظيمية للإســـلاميين أصبحـــت مستقطبة من الأعضاء المتعلمين في الجامعات التونسية والغربية، وهـــؤلاء ينتمـــون إلى الفئات الوسطى في المجتمع ويتمتعون بمستوى ثقافي وفكري حديث كما يعملون جنبـــاً إلى جنب مع زملائهم من العلمانيين والديمقراطيين الآخرين في مختلف المؤسسات الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والإنتاجية .. إلخ.

ومع كل ذلك ظلت السلطة ينتابها شكوك قوية لجهة مضمون هـــذا الخطـــاب الإسلامي الجديد، الذي يعبر في نظرها عن وجود مواقف تكتيكية ذات معايير مزدوجـــة من قضية التداول السلمي للسلطة، وضمانات التعددية السياسية، والحريـــات المدنيـــة وكيفية احترام الحريات السياسية احتراماً كاملاً لا لبس فيه، ومسألة شرعية الدفاع عـــن "شرعية" مؤسسات النظام الدستوري الحاكم، والموقف من قضية الأحوال الشـــخصية. وهي الشكوك التي ترى فيها سلطة السابع من نوفمبر استحالة التحاور الجاد والمســؤول

مع «المشروع الإسلامي العقلاني والمستنير والديمقراطي» كما توصلت إليه حركة النهضة . فالسلطة التونسية لم تمنح حركة النهضة التأشيرة القانونية لأسباب قانونية محضة، وإنما لأسباب سياسية بالدرجة الأولى ومنها الموقف الغامض لحركة النهضة من شرعية الدولة المدنية في تونس، وهل موقف النهضة من الدولة التونسية الآن هو موقف إصلاح أم موقف تأسيس ؟.

الثالثة: شكلت الانتخابات الاشتراعية في ٢ نيسان ١٩٨٩ منعرجاً حاسماً في علاقة رئيس الدولة بحركة النهضة، حيث انتهى شهر العسل بينهما، حين كانت حركة النهضة ترمي جم غضبها ونقدها بشكل رئيس على "التجمع الدستوري الديمقراطي" ومؤسسات الحكم، مستثنية الرئيس. فالإسلاميون كانوا يميزون بين مسعى بن علي نحو عملية التغيير الديمقراطي ولو في إطار فوقي وبين موقف "التجمع الدستوري" الذي يرى أن «التغيير حاصل في إطار التواصل» باعتبار أن حزب التجمع هو "وعاء التغيير" والإطاحة ببورقيبة جاءت لإنقاذ بورقيبة من نفسه بحسب قول الأمين العام للتجمع الدستوري عبد الرحيم الزواري .

تقدمت القوائم المستقلة المدعومة من حركة النهضة في ٢٠ دائرة انتخابية من أصل ٢٥. وأظهرت حركة النهضة قدرة على التعبئة وبرهنت على شعبيتها خلال الحملة الانتخابية، بهدف ممارسة الضغط على السلطة، من أجل الاعتراف بها كحزب قانوني. غير أن مرشحي القوائم المستقلة المدعومة من حركة النهضة وقعوا في أخطاء عديدة، كان لها أثر بالغ على المواقف الرسمية للحركة، وخاصة فيما يتعلق بمجلة الأحوال الشخصية، وبموضوع المرأة في الإسلام ودورها في المجتمع. فقد شملت القوائم المستقلة على عدد من العناصر التي لا تحمل قناعات الحركة، فضلاً عن عدم خبرتها بالعمل السياسي، فلم تر ضرورة الالتزام بتوصيات الحركة. لذلك عبروا بشيء من التلقائية والسطحية عن كثير من المواقف التقليدية والمحافظة، التي من شأنها أن تثير غباراً كثيفاً

على المواقف التي أعلنتها حركة النهضة في مثل هذه القضايا الساخنة في تونس وأعادت إلى السطح في شيء من الحدة مسألة الازدواجية في الخطاب الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا المهمة (الحريات العامة، المجتمع المدني، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مسألة المرأة) الأمر الذي دفع بالشيخ راشد الغنوشي إلى القول أن ما ورد على لسان بعض مرشحي القوائم المستقلة لا يلزم الحركة بشيء(٤٧).

وهكذا كرست الانتخابات الاشتراعية استقطاباً ثنائياً حاداً، فهناك حزب "التجمع الدستوري الديمقراطي" الحاكم الذي حصل على ٨٠ في المئة من الأصوات، وفاز بكامل مقاعد البرلمان وعددها ١٤١ مقعداً، وهناك القوائم التي أيدها الإسلاميون والتي حصلت على ١٧ بالمئة، ووصلت إلى ٣٠ بالمئة من أصوات الناخبين في بعض المدن الكبرى، كما أثبتت ذلك الأرقام الرسمية. في حين أن ما حصلت عليه القوائم الإسلامية شبه الرسمية كان أكبرها ذلك في الواقع .

ومنذئذ، أصبح الوضع السياسي الناتج عنها مستقَطباً في ظل نظام ذي قطبين، بوجود هذه الثنائية: السلطة وحزب "التجمع الدستوري الديمقراطي" الحاكم الذي أصبح أكثر قوة، وسيطرة في الوقت عينه على مجمل المؤسسات الحكومية من جهة، وحركة النهضة من جهة أخرى. وبقيت المعركة محدودة بين هذين الخصمين، الأول يساند الحكومة في مجمل خياراتها بإطلاقية، والثانية تخوض معركة الاعتراف بها كحزب سياسي، وبالتالي معركة التناوب على الحكم إن لم نقل حسم موضوع السلطة.

ولما كانت البنية السياسية للنظام ذات طبيعة شمولية، والشكل السياسي للديمقراطية الذي حددها، لا يفسح المجال أمام إمكانية المعارضة الحالية التناوب السلمي على السلطة، وبالتالي أن تتحمل مسؤوليات هذا الحكم، فإن السلطة اختارت طريق عدم إشراك حركة النهضة في العملية الديمقراطية، وبالتالي عدم الاعتراف بها كشريك سياسي آخر في هذا الاستقطاب السياسي الحاد. وكان خطاب الرئيس بن علي في تموز ١٩٨٩ واضحاً حين قال إنه «لا مجال للاعتراف بحزب ديني» لقناعته بأن حركة النهضة

لا تتجادل مثل بقية المعارضات الأخرى المندمجة في عالم السلطة، ولا تتقبل بقاعدة اللعبة السياسية للمسار الديمقراطي بتحديد أحادي الجانب أي من جانب السلطة فقط، الذي يتيح لجميع المعارضات البقاء، ولكن دون المشاركة السياسية في الحكم، الأمر الذي يعزز قوة النظام الحالي.

كيف يقيِّم الشيخ راشد الغنوشي تجربة الانتخابات الاشتراعية في ٢ نيسان ١٩٨٩، والتي لم تلتزم فيها القوائم المستقلة من حركة النهضة بخطها ؟.

المحاسبة الأخيرة كشفت أن هناك أخطاء، وانزلاقات أعطت فرصة للخصم في أن يستخدمها لضرب الحركة، ومن ذلك الحدث الانتخابي سنة ١٩٨٩. كانت الحركة واعية بموازين القوى القائمة، وواعية أنه ليس من مصلحتها ولا من قدرتها أن تغير تلك الموازين في ذلك الوقت، ومن ثم كان ينبغي أن تدخل بحجم انتخابي لا يهدد تلك الموازين ... هذا كان واضحاً لدينا ولكن عند التطبيق وقع انزلاق. هذه الانتخابات كما هو معتاد في تونس لن تأتي بجديد. فإذن فلماذا لا تكون فرصة للدعوة الإسلامية، للتعرف على الناس، لإبراز قيادات، ولكن الانتخابات ليست لعبة. هي معركة على أغلى شيء في هذه الدنيا، في عالم الناس، الذي هو الحكم، هي ليست لعبة. من هنا جاء هذا الانزلاق في التطبيق. وبصفة عامة أنا مقتنع أن من مصلحة أوطاننا اليوم أن تجري فيها مصالحة بين التيارات، بين الشعوب والحكام، بين الحكومات، لأن الهجمة علينا خاصة من المشروع الصهيوني شاملة وتسعى إلى تكوين التمزق في الوطن العربي والوطن الإسلامي وإغراء الجميع بقتال الجميع حتى يمكن للعصابة الصهيونية أن تسيطر على المنطقة وتضرب بعضها ببعض. رد الفعل المناسب إذن ليس تفجير التناقضات، وإنما هو حل الخلافات وإجراء المصالحات. قد لا تكون الديمقراطية علاجاً لهذا الواقع، بمعنى أن الأغلبية تحكم والأقلية تعارض، لأن هذا يكون في الأوضاع المستقرة. التداول على السلطة في شكله الطبيعي يتم في أرضية من وفاق هو داخل عائلة ثقافية، داخل مشروع مجتمعي وقع الاتفاق عليه. هنا يمكن أن تجري هذه العملية ... حكم الأغلبية ومعارضة الأقلية، لكن مجتمعنا هو بصدد البحث عن مشروعه

المجتمعي، ومن هنا في هذه اللحظة التاريخية، هذه الانعطافة لا يمكن المرور بسلام، لا يمكن التحول من حكم القبيلة وحكم العائلة والحزب الواحد والعصابة والجنرالات إلى حكم الشعب إلا عبر وفاق وكي تتوزع فيه الحصص ليس بحسب الأحجام والأعداد، وإنما بحسب ضرورات الوفاق ... المهم أن تقاد أمتنا في مثل هذه الأوضاع بائتلافات وطنية تمثل كل التيارات وكل الأحزاب لأن أي تيار ما إن يشعر بالإقصاء حتى يرتمي في أحضان العدو. حكم الأغلبية ماذا يعني بالنسبة للأقلية الآن ؟ عندما تحكم الأغلبية الإسلامية معنى ذلك بالنسبة للأقلية اليسارية والشيوعية والقومية تعتبره عملية إبادة وإعدام. هذا الأمر سيدفعها إلى الارتماء في أحضان العسكر، إلى الارتماء في أحضان الصهاينة والقوى الأجنبية. فلا بُد من عملية تطمين ... هناك إذن تخوف من الحركة الإسلامية بأنها ستستأصل الجميع وتقصي الجميع ... مطلوب من الحركة الإسلامية أن تقنع الجميع وتطمئنهم بالسلوك وبالفكر، إلى أنها تؤمن بالتعددية. فالله خلق الناس مختلفين وديننا اعترف بالرسالات الأخرى، وختم النبوة معناه خلافة الإنسان وحرية العقل في الاجتهاد، ومطلوب في هذه المرحلة أن نؤكد على أهمية المصالحات الوطنية والوفاق الوطني، وإن الحركة الإسلامية تشعر بمسؤوليتها على الأوطان فلا تتمسك بحقها كاملاً، وإنما يكفيها أن يُعترف لها بالحق ولكنها تتنازل طائعة عنه فتقبل بأقل من حصتها. أظن بأن هذا حكمة بالغة في هذا الزمان، ومن هنا كان عملنا خاطئاً إذ فهم منه سنة ١٩٨٩، بأننا نريد أن نعتمد على الأغلبية في الشارع من أجل أن نستولي على السلطة رغم أن ذلك من الناحية الديمقراطية لا غبار عليه، لكن من الناحية السياسية نحن غير مؤهلين أن نأخذ حصة ربما نفقدها كلها. ربما الحرص على أن تأخذ حصتك كلها يقضي إلى أن تفقدها كلها[٤٨].

٨- سلطة السابع من نوفمبر ومرحلة المواجهة الساخنة مع النهضة

بعد مرور ثلاث سنوات من حكم بن علي تحطمت الآمال المتعلقة بإحلال الديمقراطية في تونس. ورأت الحركة الإسلامية فضلاً عن قوى معارضة أخرى أن

الانتخابات الاشتراعية نصبت القيادة الأبدية والوصاية الأبدية للحزب الحاكم على الشعب، والعروبة والإسلام. فقد طعن هذا الشعار بأشد مما كان في العهد البورقيبي عندما استقطبت سلطة السابع من نوفمبر أعداء الهوية العربية الإسلامية ووضعتهم في أعلى المناصب، مثل إعطاء الشيوعيين المتطرفين مسؤولية صناعة الأجيال القادمة. والذي استفز بشكل خاص الحركة الإسلامية.

مشروع إصلاح التعليم

فعلى مستوى التعليم مثلاً تولى الدكتور محمد الشرفي المعروف بتوجهاته الفرنكوشيوعية وزارة التربية والتعليم مباشرة بعد الانتخابات الاشتراعية في سنة ١٩٨٩، لتصفية الإرث الثقافي البورقيبي فيما يتعلق بالجانب العربي الإسلامي.

وكانت السياسية الثقافية التي اعتمدها النظام في مواجهة الحركة الإسلامية تتمثل في الوثيقة السرية المصادق عليها من طرف اللجنة المركزية للحزب الحاكم في شهر أيار سنة ١٩٨٩، والمعروفة بخطة "تجفيف الينابيع". وهي خطة أعدتها وزارة التعليم بقيادة الشرفي كجزء من المعركة الإيديولوجية لضرب المصادر الدينية والهيكلية التي تتغذى منها الحركة الإسلامية، وإحلال "ثقافة جديدة" تقطع مع كل القيم والتصورات الدينية باعتبارها رديفاً للتخلف والجمود والتعصب ..

وتجسدت الحرب الإيديولوجية التي قادتها النخبة اليسارية التي انحازت إلى سلطة السابع من نوفمبر برفع مقولات الدفاع عن المجتمع المدني، والحداثة، والتقدم، قيم العقلانية في مواجهة الأصولية، والمقصود بذلك تحديداً، مواجهة التوجه الإسلامي لمصلحة علمانية متطرفة لا ترى أي صورة ممكنة للمجتمع المدني أو التقدم أو الحداثة إلا على أنقاض كل ما هو عربي إسلامي في مجتمع يتميز بحدة إشكالية الهوية . كما تجسدت هذه الحرب الإيديولوجية في السيطرة الكاملة على المساجد ودور العبادة مع إزالتها تماماً من الإدارات

والجامعات والمؤسسات العامة، وتحول الأئمة والخطباء إلى ما يشبه الموظفين الرسميين لـدى وزارة الداخلية حيث يفرض عليهم حرفياً نص الخطبة الموجهة إلى جمهور المصلين، بل أكثر من ذلك، تحولت المساجد إلى مجال لممارسة الدعاية السياسية للتجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم ورئيسه والتشهير برموز المعارضة السياسية وبخاصة الإسلامية منها. فأصبحت جزءاً مباشراً من أدوات الدولة أكثر منها فضاءات للمجتمع المدني . كما قامت الدولة بمنع ارتداء الزي الإسلامي رسمياً في مواقع الشغل والتدريس وحتى الشارع وتم نعته بالزي الطائفي، وفرضت رقابة مشددة على الكتاب الإسلامي بما في ذلك التراثي منه.

وبينما استمر الجدال دائراً حول مشروع إصلاح التعليم على أعمدة الصحف والمجلات، جاء تصريح الشيخ راشد الغنوشي لإذاعة فرنسا الدولية في ١٩ كانون الأول من العام ١٩٨٩ ، ليعلن عن منعرج خطير في علاقة حركة النهضة بالسلطة، ويقطع ما تبقى من جسور الحوار. صرّح الغنوشي قائلاً «إنني بعد كل هذا الصبر لا أملك إلا أن أعبر عن شعوري العميق بخيبة الأمل في السياسة القائمة في تونس»، وذلك لأسباب عديدة منها: «أولوية التقارير الأمنية في معالجة الملفات السياسية، عدم اختلاف حاشية الحكم نوعاً عن حاشية بورقيبة في سنواته الأخيرة، باستثناء ثلة من انتهازيي اليسار واتساع الهوة بين القول والفعل، وبين الدعوة والإنجاز»، وأشار الغنوشي بالخصوص إلى العفو التشريعي العام الذي ظل عملياً في مستوى الوعد مع عدم الوضوح فيمن يتمتع بهذا الحق، بالإضافة إلى عدم الاعتراف بحركة النهضة بعد الوعد بذلك في الأشهر التي تلت حدث السابع من نوفمبر، وكذلك عدم إنجاز التعددية الفعلية، والتأكيد على الدور الريادي لحزب بورقيبة، وينتهي الشيخ راشد الغنوشي إلى «أن الوضع التونسي على ما أرى من أكثر الأوضاع العربية والدولية في عالم اليوم تخلفاً للحرية وتضييقاً لمساحة المبادرة الشعبية. ومن أجل ذلك ترانا مضطرين لإعادة النظر في الثقة التي أعطيناها للحكم، داعين قوى الشعب إلى التكتل بعيداً عن الحسابات السياسية الضيقة من أجل فرض الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان، وتعديل الموازين عن طريق النضال

السلمي لصالح الجماهير، حتى يتخلى الحكم في تونس وكل حاكم غيره عن نهج بورقيبة، ويرضى من الشعب بمقام الخادم الأمين المعبر عن الإرادة العامة بلا تزييف ولا إعلام منافق، بلا مداهمات أمنية ومحاكمات شكلية».

لقد أظهرت الحركة الإسلامية تناقضها العدائي على طول الخط مع مشروع إصلاح التعليم، الذي يهدف إلى علمنة البرامج التعليمية، ورفض احتكار السلطات المرجعية الأرثوذكسية على اختلاف تلاوينها، دينية وغير دينية لتلك البرامج .
وفي ظل الضعف الحاصل للتيارات الديمقراطية في الجامعة التونسية، ارتبط الهجوم السياسي الإيديولوجي للحركة الإسلامية بتعبئة وزج قواها المنظمة والمؤطرة في النقابة الطلابية (الاتحاد العام التونسي للطلبة) والذي يعتبر القوة الضاربة للحركة، نظراً لتبنيه خط راشد الغنوشي. ومن المعلوم أن المعركة الإيديولوجية داخل الجامعة تستهدف أسلمة الجامعة، وهيمنة التيار الإسلامي، وهي متزامنة مع خوض المعركة السياسية ضد النظام لاكتساب الرأي العام في ظل العجز الذي تبديه قوى المعارضة الديمقراطية في كل الميادين السياسية والإيديولوجية والثقافية. وشهدت الجامعة التونسية منذ العام ١٩٩٠ تزايداً ملحوظاً في الاضطرابات الطلابية، واستخدام العنف اللفظي في المعلقات السياسية، وكذلك العنف المادي.

ولا شك أن الجامعة والنقابة الطلابية الإسلامية يربطهما النظام بشكل مباشر بتكثيف المظاهرات المعادية للحكم، والصدامات مع قوى الأمن، وكتابة المعلقات السياسية المناهضة للنظام، وكل هذا يدخل في إطار الحركية السياسية من الصراع الدائر بين السلطة وحركة النهضة.

مأزق المسار الديمقراطي في ظل الاستقطاب الثنائي

لا شك أن الرئيس بن علي انتهج سياسة إشراك صف واسع من الأحزاب السياسية الإصلاحية المعارضة في المعادلة السياسية، في تمايز واضح في البدء، عن سياسة

سلفه بورقيبة المتسلطة والقمعية، من أجل إعادة إحياء "اللحظـــة الليبراليـــة" في بدايـــة الاستقلال وبالتالي إقرار نظام تعدد الأحزاب، وانتهاج سياسة المصالحة الوطنية في محاولة منه لاستباق المعارضة الإسلامية القوية التي ستواجهه، في سبيل إبطال نفوذها. غـــير أن التعددية السياسية هذه، هي نوع من ديمقراطية مراقبة، فضلاً أن سياسة النظـــام هـــذه، ونتائج الانتخابات النيابية، وفضيحة الانتخابات البلدية، أكدت أن سيادة الديمقراطية، بما تتضمنه من معنى عميق، وهو المتمثل في مبدئها الأساسي، الذي تقوم عليـــه، ألا وهـــو التعاقب على السلطة، بما يمكّن المعارضة من الوصول إلى الحكم، هي مسألة غير مطروحة إطلاقاً. لا سيما أن النخبة المسيطرة على حزب "التجمع الدستوري الديمقراطي" معاديـــة لمبدأ تداول السلطة.

ثم أن الرئيس بن علي لم يزح مؤسسات بورقيبة عن أجهزة السلطة، التي ما زالت تتمسك بها، حتى في ظل التعددية السياسية، التي تعيش حالة من الانحسار الشديد، لأنهـــا محكومة بقوانين أمنية تنظيمية، تغلبها مسألة المحافظة على السلطة من جـــانب الحـــزب المهيمن. وعلى صعيد الواقع السياسي المعاش، فإن الديمقراطية السياسية التونسية اختزلت أكثر فأكثر في بجرد "حرية" للصحافة المعارضة، الخاضعـــة بدورهـــا للرقابـــة في وزارة الداخلية، فضلاً عن أن التجمعات الجماهيرية، والقيام بالمظاهرات، من جانب أحـــزاب المعارضة ممنوعة، من دون ترخيص مسبق من الأجهزة الأمنية، وهو نادراً ما يمنح لها.

إن التعددية السياسية، والديمقراطية المراقبة بحسب استراتيجية الحكم التونســـي، يجب أن لا تخرج عن نطاق برنامجه، الداعي إلى استقطاب قوى المعارضة تحت مظلتـــه، لكي تتخندق سياسياً، وإيديولوجياً في خندق السلطة عينـــها، وبالتـــالي في خنـــدق "حزب التجمع الدستوري" الحاكم في مواجهة شـــاملة مـــع الحركـــة الإســـلامية، باعتبارها حركة سياسية تعمل على مستوى أعمق، وتطرح قضية السلطة الإســـلامية البديلة. ويستند بن علي في رؤيته السياسية هذه إلى منطق محدد، وهو اعتبار الخـــلاف

السياسي بين النظام والمعارضة خلافاً ثانوياً، طالما أن المعارضة الإصلاحية في تونس، تعاني من أزمة فكرية وإيديولوجية سياسية عميقة، حيث سقطت معظم المرجعيات الإيديولوجية، التي كانت تستلهم منها أطرها المعرفية، والسياسية، فضلاً عن أنها محدودة جداً على صعيد النفوذ والتأثير في الشارع التونسي، وعجزت سياسياً وتاريخياً عن أن تشكل قطباً سياسياً ثالثاً، يتميز برؤية منفردة وتتوافر لديه القدرة السياسية العملية، لكي يشق طريقاً ثالثة خارج دائرة الاستقطاب السياسي الحاد بين النظام والحركة الإسلامية المرفوضة والمنبوذة، من كل مؤسسات الحكم، والمعارضة الموالية للسلطة، سواء بسواء .

وهكذا، تقوقعت المعارضة أمام الإسقاطات السياسية السلبية لهذا الاستقطاب الثنائي، وبخاصة عندما اتبع بن علي سياسة فصل أكثر المناوئين خطورة على النظام – أي حركة النهضة– عن المعارضة غير المؤيدة لسياسة العنف، واستخدامه لورقة المعارضة هذه، في حربه السياسية ضد حركة النهضة، باعتبارها تحتل الأولوية في الملفات الساخنة، والحال هذه، فإنها تتطلب وقفة موحدة في مواجهة "إرهاب الإسلاميين الأصوليين".

وهناك إجماع في تونس، لدى السلطة والمعارضة على حد سواء، من أن المسار الديمقراطي في مأزق، وهو مأزق خيار سياسي بالدرجة الأولى، لأن الديمقراطية لا يمكن أن تصنع عبر وزارة الداخلية، وهذا ما يؤكد عودة النظام المؤسسي التونسي إلى اعتماد نهج الرئيس السابق بورقيبة في معالجته للأزمة المتفجرة مع الحركة الإسلامية المتزامنة، مع الأزمة الاقتصادية الطاحنة. ومن المنطقي، أن الذي يعتمد نهج سلفه في معالجة قضية معينة، فإنه من المعقول جداً، أن يستمر في اتباع كامل النهج عينه، بشأن قضايا أخرى Bonnet Blanc et Blanc Bonnet كما يقول المثل الشائع في أوساط الطبقة السياسية الفرنسية .

انحاز الشارع المغاربي بوضوح إلى العراق إبان حرب الخليج الثانية، وأطلقت نزعة معاداة الولايات المتحدة والغرب وإسرائيل إلى أقصاها، واحترم الرئيس بن علي عواطف الشارع وانحيازاته، واستنفر جيشه الصغير في خطوة رمزية سياسية ذات معنى يحظى باحترام الشارع. وبقت الدولة التونسية مع اعتراضها على اجتياح العراق للكويت، مبدأ الحل العربي، ورفض الحصار الاقتصادي على العراق، ورفع العقوبات عنه. كان هذا موقف السلطة المعلن في ١١ آب سنة ١٩٩٠، وفي خطاب للرئيس بن علي في ٢٦ كانون الثاني ١٩٩١، حين بدأت الحرب الأميركية على العراق، ذكر بالخصوص «إن الغايات (وهو يتحدث عن غايات الحرب) الحقيقية التي تبينت هي أنه لا يراد أن تقوم لهذه الأمة قائمة، وأنه ممنوع عليها أن تكتسب قوة أو مناعة، أو أن تأخذ نصيبها من التقدم العلمي والتكنولوجي، لتبقى محكومة بالتبعية إلى الأبد في ظل نظام عالمي جديد قديم ليس لها فيه مكان» . وقد وظف النظام التونسي موقفه من حرب الخليج، الذي وصلت حدة خطابه إلى طرح المستوى الحضاري في مواجهة الغرب، لاحتواء توظيف حركة النهضة لتلك الأزمة وتوظيفها في تفجير "ألغام الأزمة الداخلية".

ومن خلال هذه المواقف المؤيدة للعراق التي اتخذتها السلطة التونسية التفت أحزاب المعارضة مع الحزب الحاكم في تحركات جماهيرية، وتضاءلت لأول مرة الفجوة بين الشعب وبين النظام. ونتج عن موقف الرئيس بن علي المؤيد في البداية للعراق تهميش حركة النهضة وعزلها.

مع أنه في البيان الذي أصدرته حركة النهضة في ٩ آب ١٩٩٠ أعربت عن رفضها «لما أقدم عليه العراق من اجتياح عسكري للكويت واعتبار هذا التدخل أمراً مرفوضاً مهما كانت دوافعه، فهو ينطلق من تقديرنا بأنه يتصادم مع مصلحة الأمة التي لا تراها تتحقق إلا على أساس احترام إرادة الشعوب لا الأنظمة». إلا أن هذا الرفض لم

يمنع حركة النهضة من التعبير عن معارضتها للسياسات البترولية والمالية لدول الخليج "لأن التخندق ضمن استراتيجية الامبريالية الأميركية وحلفائها يصب في ضرب الأهداف العليا لأمتنا سواء منها المادية أو السياسية" ثم أكدت الحركة بدورها على «إن هذا الحدث عربي وينبغي أن يعالج ضمن الأمة». وترى حركة النهضة أن التدخل الأميركي قد حول الصراع من صراع عربي على مسألة حيوية إلى صراع «بين العرب والمسلمين بكل فصائلهم ومواقعهم وبين عدد من الأنظمة الغربية بزعامة أميركا». وتضيف حركة النهضة في بيانها أن هذا المعطى الجديد في الصراع قد فرض التزامات جديدة وواجبات من نوع آخر حددها في النقاط التالية :

- التنديد بالتدخل العسكري الأميركي وتدنيس البقاع المقدسة للمسلمين، وكذلك التنديد بكل الجهات العربية التي تواطأت مع التدخل الأميركي الأجنبي .
- دعوة الشعوب العربية والإسلامية إلى الثورة في كل مكان ضد أشكال الهيمنة والابتزاز .. والتخلص من الأنظمة الديكتاتورية .

في تقييم لتلك المرحلة الصعبة، يقول أحمد المقربين من حركة النهضة الأستاذ محمد بن نصر «لقد ظنت حركة النهضة أنها قادرة على تحريك الشارع برفع شعار الحرية والديمقراطية (تبنت حركة النهضة شعار "رفع المظالم المسلطة عليها" في حين أن الرأي العام الوطني كان منشداً حول قضايا أهم وأكبر على الأقل مرحلياً)، وكان هذا الخطأ الاستراتيجي سبباً رئيساً في فشل حركة النهضة في تطويق سياسة السلطة وتجاوز الهم الإقليمي إلى الاهتمام بهموم الأمة في ذلك الظرف العصيب. لقد عبرت كل الأطراف السياسية والاجتماعية وحتى السلطات الرسمية عن مواقف متقاربة من أزمة الخليج. ولكن الساحة التونسية كانت تفتقد لجهة تدفع المواقف النظرية المؤيدة لشعب العراق إلى امتحان الفعل والعمل. هذه الأسباب جعلت الساحة التونسية طبعاً باستثناء الموقف الشعبي التلقائي –غير قادرة على التفاعل الإيجابي والحكم مع العدوان الأميركي– الغربي على العراق. من ناحية أخرى استطاع النظام التونسي أن يقدم نفسه في الدوائر الدولية،

وخاصة الغربية منها، باعتباره الجهة الوحيدة التي يمكن أن تقف بحزم في وجه "الخطر الإسلامي" وأنه مضطر حتى ينضج في هذه المهمة لانتهاج سياسة "التعددية السياسية الواعية أو المقيدة"، وما ينتج عن ذلك من "تحديد نسبي لحرية التعبير"، ومن إجراءات وقائية لتجنب صعود الأصوليين إلى السلطة[٤٩].

رغم أن الرئيس بن علي اتخذ مواقف مناقضة للاتجاه التقليدي لسياسة الدولة التونسية (الغرباوية) إلا أنه نجح في استثمار أزمة الخليج من خلال قراءته الدقيقة لمعطيات الواقع التونسي، عبر إحداث انقلاب في موازين القوى الاجتماعية والسياسية لمصلحة النظام، وتعزيز شرعيته . وجاءت التطورات السياسية لأول انتخابات حرة في الجزائر، والتي قامت على أساس التعددية الحزبية، وبخاصة بعد الفوز الساحق للجبهة الإسلامية للانقاذ، وما أحدثته من هزة عنيفة داخل حزب جبهة التحرير الوطني، وما أثارته من مخاوف حقيقية من وصول حكم إسلامي أصولي في الجزائر يغير النظام، وبالتالي يكون له انعكاسات إقليمية عربية ودولية، تتجاوز بدون شك الحدود السياسية والجغرافية للجزائر لتعزز مخاوف الحكم التونسي، ولتحسم قناعته وموقفه، وحتى في بعض أوساط المعارضة، بشأن موضوع عدم الاعتراف بحركة النهضة.

استطاع نظام الرئيس بن علي أن يقدم نفسه في الدوائر الغربية وبخاصة في فرنسا، باعتباره الجهة الوحيدة التي يمكن أن تقف بحزم في وجه "الخطر الإسلامي الأصولي" جنوب المتوسط. «وبهذا وضع الدول الغربية، وخاصة تلك التي يهمها تطور الأوضاع في تونس أمام الخيار الصعب: القبول بنظام سياسي بدأت تقارير المنظمات الحقوقية والإنسانية تشير إلى خطورة انتهاكاته لحقوق الإنسان في البلد الذي يحكمه، أو القبول "بحكم إسلامي" سيكون بالضرورة خطراً على المصالح الغربية في تونس»[٥٠].

وجاءت عمليات العنف، من اعتقال عناصر تنتمي إلى مجموعة إسلامية سرية متطرفة، اقمتها السلطات التونسية في تشرين الثاني ١٩٩٠، بسرقة كميات من

الديناميت من إحدى كسارات الحجارة في إحدى ضواحي العاصمة، والهجوم الذي تعرض له مقر "حزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم" في حي باب سويقة بالعاصمة في السابع من شباط ١٩٩١، حيث شب حريق في مقر الحزب المذكور واحترق فيه جثمان أحد الحراس في داخله. واستغلت السلطة التونسية حادث باب سويقة، وصورت جسد الحارس المحروق في مقر التجمع لعرضها على التلفزيون، ولتبرير القمع ضد حزب النهضة، وغزو حصونه الأخيرة بالجامعة. فقامت بحل الاتحاد النقابي للطلاب الذي يهيمن عليه الإسلاميون في ٢٩ آذار ١٩٩١، بناء على اكتشاف أسلحة في مقر الاتحاد العام التونسي للطلاب وفي عدة مدن جامعية، وقتل بالرصاص ثلاثة طلبة فيما بين ٢٩ و ١٢ أيار أثناء المواجهات مع الشرطة في حرم الجامعة، وقتل طالبان آخران في القيروان وسوسة.

وفي إطار اتخاذ الصراع بين حركة النهضة والنظام أبعاداً خطيرة، اعتقلت أجهزة الأمن التونسية قيادات وكوادر أساسية من حركة النهضة حين أعلن الرئيس بن علي في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة اختتام أعمال الدورة الخامسة للجنة المركزية للتجمع في ١٨ أيار ١٩٩١، عن اكتشاف مؤامرة جديدة لقلب نظام الحكم. وتم إلقاء القبض بعد ذلك بأربعة أيام على ٤٠٠ شخص من بينهم ما يقارب المئة من «الجناح الإسلامي الأصولي داخل المؤسسة العسكرية». «ثم تم إرسال إخطار دولي لملاحقة عشرة من زعماء حزب النهضة يوم ٢٤ أيار/ مايو، وكان من بينهم راشد الغنوشي وحبيب المكني وكركر وشمام، وفي ١٥ حزيران/ يونيو، تم توجيه تحريض إلى حكام الأقاليم من «أجل مواجهة تمرد الإسلام السياسي»، وطلب من الجيش يوم ٢٤ حزيران «حماية المؤسسات الدستورية»[٥١].

وكان الشيخ راشد الغنوشي قد نفى بشدة تورط حركة النهضة في محاولة الاستيلاء على السلطة، معتبراً أن مسؤولية المحاولة هذه تقع على عاتق «الأجهزة السرية»

التونسية. ويبدو واضحاً أن المؤشرات والتطورات السياسية الخطيرة في تونس، جعلت الرئيس بن علي يعتمد نهجاً جديداً يقوم على -سياسة "القبضة الحديدية"- في عملية الحسم مع حركة النهضة، بعد أن توصل إلى صيغة توفيقية بين الحكم ومبادرة عبد الفتاح مورو، الذي يمثل جناحاً معتدلاً داخل الحركة الإسلامية التونسية، من شأنه أن يوجد مخرجاً في إدارته لهذا الصراع. في رأي صالح كركر وحبيب المكني بخصوص عبد الفتاح مورو وإعضاء بجلس الشورى الآخرين الذين قطعوا صلاتهم بحركة النهضة، إن ذلك الموقف جاء نتيجة للضغوط التي مارستها الشرطة عليهم، والتي لم يكن لديهم القوة البدنية والمعنوية الكافية لمواجهتها مرة ثانية. فقد انقذوا أنفسهم -بطريقة ما- حتى لو استدعى الأمر بعد ذلك تبرير موقفهم بنقد جناح هذا التيار الذي اشتهر بالتشدد.

انشقاق مورو والخيارات الصعبة لحركة النهضة

لم يفاجئ الانشقاق الذي أقدم عليه عبد الفتاح مورو ورفاقه فاضل بلدي وبنعيسى الدمني، ولبيدي وبحيري، المتابعين والعالمين بخفايا الأزمة والخلافات العميقة التي كانت تعيشها حركة النهضة، منذ فترة نسبية طويلة. و لم يكن وليد لحظته السياسية التاريخية الراهنة، وإن كان من الناحية الموضوعية يخدم مصلحة السلطة، التي استفادت من هذا الانشقاق .

من الملاحظ أيضاً، أن الحركة الإسلامية التونسية بزعامة الشيخ راشد الغنوشي، حاولت أن تطور في الفكر الإسلامي السياسي مستفيدة من التطورات الاجتماعية والسياسية الموضوعة في المجتمع التونسي، وعلى صعيد الوطن العربي والعالم الإسلامي، في محاولة لبلورة رؤية سياسية متجددة، انطلاقاً من تقييم مسار الحركة، ومضامينها الفكرية، في إطار نقد ذاتي للحركة الإسلامية والتي تمثلت في المقابلات التي أجراها الغنوشي مع عدة صحف ومجلات عربية، نخص بالذكر منها المقابلة التي أجرتها معه مجلة

الشراع اللبنانية، بمناسبة ندوة الحوار القومي/ الديني، التي جرت في القاهرة بتاريخ ١٩٨٩/١١/٦ (العدد ٣٩٨).

كانت أدبيات حسن البنا وقطب وأبو الأعلى المودودي، التي صدرت في ظروف سياسية تاريخية محددة – كافية لتعضيد نقد علمانية بورقيبة، وشكلت مادة أساسية في مجلة "المعرفة" خلال مرحلة السبعينات. لكن هذه السلطة المرجعية الإخوانية أصبحت عاجزة عن توفير الأسس اللازمة لمشروع سياسي يحظى بالمصداقية في مرحلة الثمانينات في تونس، نظراً لأن الواقع التونسي وإشكالاته بدأ يفرض نفسه منذ النصف الثاني من السبعينات. فمدرسة الإخوان المسلمين لم تعد تشكل نموذجاً يحتذى به بالنسبة لحركة النهضة، لأن الإخوان المسلمين لا يمثلون الاستراتيجية والثقافة المطلوبين في المرحلة التاريخية التي تعيشها تونس. من هنا بدأت حركة النهضة تعيش أزمة مذهبية.

على الصعيد المنهجي يتمسك الشيخ راشد الغنوشي بالإطار المرجعي لفكر الحركة الإسلامية الأصولية، لكنه يقول «لم يعد هناك مجال أمامنا لتناول مشاكل الحاضر والرؤية المستقبلية بأعين الماضي، لذلك علينا أن نفجر كافة الكتب التي آلفنا أن نسربي عليها مريدينا، لأنها كتب من وجهة نظره تدفع إلى الاستبداد داخل التيار الإسلامي». ويضيف قائلاً: «إذا كنا مصابين بالعجز عن فهم واقعنا، وعن إدراك تطوره، الأمر الذي جعل الحركة الإسلامية مضطربة تتقدم وتتأخر و لم تهتد إلى الطريق الأسلم، وبالتالي كانت قدرتها على التقدم محدودة، ولا شك أن مسؤولية الفكر في هذا التخلف مسؤولية عظيمة. فغياب النظريات الإيديولوجية، والفكر الاستراتيجي المحدود، يجعل الحركة الإسلامية محكومة بالتراث، بأحكام مطلقة فوقية وردود أفعال وقتية» .

وفي جانب الأخطاء الفكرية والسياسية، يركز الغنوشي على غلبة النزعة الأممية، باعتبار أن الإسلام أممي وإهمال خصوصيات الواقع القومي والقطري. فعوض أن تحتل فلسطين مثلاً في حياتنا مكانة أكثر من أية قضية خارج حدود الوطن، وجدنا قضايا

خارج حدود الوطن تحتل هذه الأهمية. ويضيف الغنوشي قائلاً: «إن التفكير الإسلامي هيمنت عليه المذهبية، الذي يخرج من تشكيل التشيع والتحزب، وكان من يخرج من دوائرهم في ظلام مبين، مما يدفع إلى خلق التوترات داخل المجتمع، والرفض لكل اجتهاد، وعدم القدرة على مسايرة العصر، وغلبته الرفض لمكاسبه، حصرها مع سيادة الأسلوب "المشيخي" في التعامل مع المسلمين. فنحن كما أرى امتداد ولسنا قطيعة، ولسنا قطيعاً يساق بالموروث، ويعيشه بداخله كالحيوان البليد. وعلى صعيد الفكر السياسي ينتقد الغنوشي تصرف بعض الإسلاميين الذين في ممارساتهم يخلقون إشكالية مع الديمقراطية، بالرغم من أنهم عانوا من عدم توافر الديمقراطية، لذا وجب محاربة هذا الاستبداد الذي جعل أعداء الإسلام ينظرون للإسلام كأنه حكم سلطوي يحقر الجماهير، فأين لهذا الإرث الاستبدادي أن يكون مصدراً للحق، ومصدراً للشرعية فالحاكمية للشعب، وحاكمية الله تمر عبر الشعب».

إن هذا النقد الذاتي الذي قام به الشيخ راشد الغنوشي يجسد بداية قطيعة مع الفكر الاخواني. ويعطي طابع "التونسة" للحركة، وقابليتها لاستيعاب مكتسبات المجتمع التونسي التحديثية، ومحاولة طرحها كنمط خاص من أنماط الموجة الديمقراطية الثالثة في العالم لكن على أساس أولوية مفهوم الهوية الحضارية والثقافية .

ووفق هذا المنظور، من المنطقي، أن تتبلور الصراعات داخل الحركة الإسلامية الأصولية في تونس، على أرضية احتداد التناقضات داخلها، حول المنطلقات، والأهداف، والأساليب والمواقف من عدة قضايا مصيرية، وعلينا ألا نرى انشقاق مورو، يدخل ضمن ازدواجية الخطاب السياسي للحركة، فمسالة الانشقاق أعمق من ذلك بكثير.

ثم إن محاور الخلاف بين الجناح المتشدد داخل الحركة الإسلامية والجناح المعتدل بقيادة مورو يتمثل في المسائل التالية :

أولاً : الموقف من حرب الخليج، يقول الغنوشي بهذا الصدد، "لقد أيدنا بطبيعة الحال العراق، و لم نؤيد نظاماً معيناً، وكانت لدينا تحفظات حول النظام وحول الأشخاص، ولأننا أيدنا العراق في وجه العدوان الدولي عليه، وعندما وقعت الحرب لم يكن أمامنا إلا أن نقف إما إلى جانب المعتدي أو إلى جانب المعتدى عليه، ووقفنا ضمن الموقف العام لأمتنا مؤيدين للعراق ومؤيدين حقه في السيطرة على ثرواته وحقه في تقدمه العلمي واستقلال قراره التنموي والعسكري".

بينما انتقد عبد الفتاح مورو، الذي كان الرجل الثاني في الحركة، "لجوء العراق إلى القوة لتسوية المشاكل العالقة بينه وبين الكويت". فضلاً عن تأكيده «حق المملكة العربية السعودية ودول الخليج في حماية سيادتها وأمنها بجميع الوسائل التي تراها صالحة».

ثانياً: إن المحامي عبد الفتاح مورو يعتقد أن «ليس من مصلحة تونس أن يحكمها الإسلاميون وحدهم ولا أي حزب آخر، خشية، أن يقع في براثن الدكتاتورية، بل يجب أن يشارك حزبنا في عملية الديمقراطية». ولأنه ينتمي إلى الطبقة الوسطى المدنية، ومن مواليد تونس العاصمة، يدرك جيداً أن المجتمع المدني في تونس، الذي سيطرت عليه سياسة التغريب البورقيبية هو أكثر استعداداً من أي وقت مضى من أجل الدفاع عن القيم الديمقراطية، ضد سياسة العودة إلى الأصولية الإسلامية.

ويقول مورو مضيفاً: "أنا لست مثل أحزاب إسلامية أخرى تعتبر أن هدفها هو إقامة الشرعية الإسلامية، بإقامة الجمهورية الإسلامية، ليس هذا دوري». ويستطرد قائلاً عن مبادرته: «إذا أوجدت المبادرة آذانا صاغية فسيتقلص التطرف حتى وإن بقي قلة من المتطرفين فإنهم سيعزلون ولن يكون لهم مجال للتأثير على المجتمع. علماً بأن مورو صرح أكثر من مرة بأنه يرفض نهج العنف، الذي يتبعه الإسلاميون الأصوليون».

إذا كان خروج "الإسلامين التقدميين" في نهاية السبعينات، قد كشف لنا جانباً من الصراع بين التجديد والسلفية الإسلامية الأصولية، على صعيد الفكر والإيديولوجيا،

حيث كان للصراع بمستويه الاجتماعي والسياسي تأثير واضح فيه، فإن الصراع الجديد، والذي قاد إلى الانشقاق الثاني في صلب حركة النهضة، تركز على نقد ممارستها السياسية والتنظيمية، ولأن المضمون الذي يريد مورو أن يعطيه للحركة الإسلامية في تونس، هو مضمون إصلاحي نهضوي، تحديثي، يقوم على أساس فصل الحركة الدينية عن الحزب السياسي، دون أن يعني هذا فصل الدين عن السياسة. وهي رؤية سياسية تحديثية، تحاول أن تتجاوز التقابل والتناقض بين الإسلامية الأصولية والليبرالية السياسية، وتعمل على شق طريقها بواسطة تأسيس حزب جديد، بمضمونه الحديث، في تناقض مع الحزب الديني الكلاسيكي الشمولي.

ومن المعلوم، أن إضفاء الطابع الليبرالي التحديثي على مضمون الحركة الإسلامية في تونس في تصور عبد الفتاح مورو، هو في الجوهر الأعم، يمثل استلهاماً وتمثلاً لتجربة الحركة السلفية في المغرب، التي تطورت في صيرورتها التاريخية إلى حزب سياسي وطني، هو حزب الاستقلال، بقيادة الزعيم الراحل علالة الفاسي، الذي ناضل من أجل الاستقلال وحافظ على مقومات الشخصية المغربية العربية الإسلامية.

وهكذا، فإن مورو باستناده إلى نقد الممارسات الإسلامية الأصولية، وباحتمائه بالسلطة المرجعية للحركة السلفية ذات الطابع الإصلاحي الليبرالي في المغرب، يحاول أن يرفع الشورى الإسلامية، التي تعتبر ركيزة أساسية في تصور الحركة الإسلامية الأصولية في الحكم، إلى مستوى الليبرالية السياسية الغربية، لكي يوظفها في تدعيم طروحاته السياسية الجديدة ويقنع أنصاراً جدداً بذلك.

والحال هذه، فإنه من المؤكد أن يقدم الرئيس بن علي تنازلات معينة لهذه القوى المعتدلة، داخل الحركة الإسلامية، وأن يستغل هذه الثغرة الكبيرة، داخل الحصن الاستراتيجي لحركة النهضة، لكي يكبح جماح المتطرفين فيها ويحجمه، خصوصاً وأن الحكم على يقين تام، بأنه فشل في مواجهة حركة النهضة بحزب "التجمع الدستوري الديمقراطي" الحاكم.

وفي إطار هذه المواجهة الساخنة بين السلطة والنهضة، والقائمة على أرضية خيلو المرحلة الجديدة، أي انتهاج سياسة "القبضة الحديدية". استطاع الرئيس بن علي أن يحقق نجاحاً كبيراً في تعميق الانقسام بين المعارضة الإصلاحية والحركة الإسلامية، وأن يعزل هذه الأخيرة على صعيد الساحة السياسية التونسية، بعد أن اصطفت معظم أحزاب المعارضة إلى جانب الحكم، متفهمة بذلك دوره في مقارعة تطرف الإسلاميين، الذين حملهم مسؤولية توتير الأجواء، وإدخال البلاد في دوامة العنف. فالرئيس بن علي، انطلاقاً من موقعه القديم-الجديد، العارف جيداً بملف الحركة الإسلامية التونسية، والمتمرس في ضربها بالمطرقة، درس تضاريس المعركة، وقام بخطوات تمهيدية ملموسة، بدءاً من المصالحة مع المعارضة عقب خطاب ٢٠ آذار الماضي، وإشراكها في مداولات لجان المخطط الثامن، وأخيراً، تقديم الدعم المادي لنشاط الأحزاب (٨٠٠٠٠ دولار لكل حزب). ثم إن تخوفه من الانفتاح الأميركي/ الفرنسي على حركة النهضة، الذي يعارض أسلوب الحسم العسكري في التعاطي مع هذه الأخيرة، دفعه إلى اتباع خيار الحل الأمني في مواجهة الإسلاميين، الضالعين في "مؤامرة انقلابية"، التي زعم الحكم أنه أحبطها، من أجل تدمير حركة النهضة، وتصفية خلاياها السرية العاملة تحت الأرض، ومطاردة، ومحاكمة قياداتها وكوادرها، وتفكيك بنيتها التنظيمية والإجهاز عليها.

سيادة الحل الأمني - العسكري في عملية الحسم مع النهضة

انتهج نظام الرئيس بن علي سياسة الحسم العسكري والحل الأمني في مواجهة حركة النهضة، باعتبارها السبب الرئيس في عدم الاستقرار الذي تشهده الساحة التونسية، وبلدان المغرب العربي، وبخاصة الجزائر. فكان سيناريو "المؤامرة ضد أمن الدولة"، التي سمحت للنظام بتقديم غطاء سياسي قانوني صالح لمحاكمة ٢٧٩ قائداً أو كادراً من حركة النهضة، تمت محاكمتهم في شهري تموز وآب من سنة ١٩٩٢، أمام

المحاكم العسكرية، التي أصدرت أحكاماً مختلفة، منها السجن المؤبد على ٤٦ إسلامياً، منهم الشيخ راشد الغنوشي.

يقول الشيخ راشد الغنوشي حول هذه المحاكمة، إن الجنرال بن علي أراد من هذه المحاكمة تحقيق جملة من الأهداف، منها **أولاً** : صرف أنظار الرأي العام الداخلي، والأحزاب والنقابات والنخب العلمانية عن مفردات الواقع المتأزم، وتخويفها من الشبح الإسلامي المرعب، واستدراجها من خلال ذلك إلى الالتفاف حول الجنرال. وقد حصل من ذلك قدر لابأس به، بل مهم. ومنها **ثانياً** : التكفير لدى الغرب والخليج عن ذنب اقترفته في حقهم، وذلك بالانتقام من الحركة الإسلامية واتخاذها كبش فداء باعتبارها المسؤولة عن الموقف التونسي الموالي للعراق، الأمر الذي اضطره لمسايرة اتجاه الرأي العام حتى لا يفلت من يده الزمام. ولقد كانت رسل الجنرال إلى الخليج وأوروبا وأميركا لم تفتأ تردد ذلك لدول التحالف من خلال سيناريو المؤامرة. لأن هذا الطرح مفيد على الصعيد الداخلي حتى تلتف النخبة العلمانية حوله لأنه هناك خطر أصولي وأن المنقذ هو الالتفاف حول الرئيس بن علي وتأجيل قضايا حقوق الإنسان وقضايا الديمقراطية والعدل الاجتماعي، ومفيد له على الصعيد الخارجي حتى يحرك العصاب الغربي –عصاب الحقد على الإسلام– من أن هناك أصولية توشك أن تقوم على حدود أوروبا وفي مواجهتها وخاصة مع اندلاع البركان الإسلامي في الجزائر. هذا الطرح مفيد في تحريك هاجس الخطر الغربي واستحلاب القروض والمنح والاستثمارات، وأيضاً حتى تغض المؤسسة السياسية الغربية نظرها عن استغاثات وطرح منظمات حقوق الإنسان داخل الغرب نفسه على ما يجري في تونس. فلا تجد لتقارير منظمة العفو الدولية صدى لهذه المؤسسة السياسية الغربية. لماذا ؟ لأن الذي يُقمع ويُضرب هم الأصوليون، وهؤلاء الأصوليون ليسوا بشراً، بل هم خطر على الغرب ! هم الخطر الذي تلوح به الأنظمة العربية الفاشلة وحتى نظام العصابات الصهيونية، لابتزاز الدعم الغربي وخاصة بعد زوال

الخطر الشيوعي. إن لهذه الأنظمة رسالة تستحق من الغرب تمويلاً: إيقاف الزحف الأصولي الموهوم(٥٢).

أدت سياسة الحل العسكري والأمني منذ عام ١٩٩٠ إلى تواتر شكاوى منظمات حقوق الإنسان تلك السياسة. وكان من نتائج قمع الإسلاميين قمع حركة المعارضة برمتها، وتعزيز قبضة السلطة على المجتمع المدني، مع أن حركة النهضة أبدت استعداداً نظرياً وعملياً للتحول إلى طرف من أطراف المجتمع المدني، إذ تتميز بانتمائها للإسلام الحديث، وتبنت نهجاً سياسياً متكيفاً مع الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية للمجتمع التونسي، وخصوصية ثقافته السياسية، المتأثرة كثيراً بالثقافة الفرنسية. فقد تبنت الفكرة الديمقراطية، واعترفت بقيم التعددية والتسامح والحرية، لا باعتبارها كجزء من الحضارة الغربية بل كجزء من الموروث العام. وطورت فكرها وممارستها في اتجاه اختيار طريق تونسي إلى الإسلام والحداثة، يقوم على بلورة عقل إسلامي نقدي يتعايش حتى مع أشد خصومه العقائديين كالشيوعيين، على أرضية مشتركة من احترام الحريات العامة، وحقوق الإنسان، واحترام هوية البلاد العربية الإسلامية.

ومن أجل تبديد الشكوك المناوئة للإسلام السياسي، ما انفك الشيخ راشد الغنوشي يؤكد انحياز حركته للمبادئ الديمقراطية الحديثة، وأن الخيار الديمقراطي القائم على التخلي عن أي نوع من أنواع الاحتكار للإسلام والحقيقة، أو أي نوع من أنواع الوصاية على الشعب هو اختيار استراتيجي لحركته، وليس اختياراً تكتيكياً ظرفياً يتم التخلي عنه في أقرب فرصة مناسبة. وأن حركته ليست لها أي مشكلة أساسية مع العلمانية بالمعنى الغربي، التي تضمن حرية العقل، وحرية الصحافة، وحرية الشعب في أن يكون هو السيد الذي يصنع القانون، وتبنّي المجتمع المدني، وتحقق المساواة القانونية بين الناس، وإنما هي تتناقض مع العلمانية بالمعنى السياسي المضاد للدين، على اعتبار أن النظام التونسي لا يتمثل العلمانية وفقاً للنموذج الغربي الليبرالي إلا في تمرده على الدين

وإباحيته. وعلى الرغم من المبادرات والتنازلات التي قدمتها حركة النهضة طيلة عقد الثمانينات، إلا أنها لم تحظَ بالاعتراف القانوني كحزب سياسي، وظلت السلطات التونسية ولا تزال تعتبرها العدو الأخطر للنظام القائم، وللمجتمع المتمدن .

إن النخبة السياسية الحاكمة والمسيطرة على جهاز الدولة، استغنت منذ وقت بعيد عن رأي المثقفين والسياسيين المعارضين، ولكنها استقطبت فئة العلمانيين من الماركسيين، وأنتجت في ظروف الصراع بين الحكم التونسي وحركة النهضة نخبتها المثقفة، في سياق خلق فئة من المثقفين القادرين على تلوين الموقف السياسي عبر التأويل التاريخي لفكرة المجتمع المدني، التي يجري استخدامها على وجه التخصيص على أساس غرض سياسي، يقود إلى استبعاد الإسلام السياسي من فضاء المجتمع المدني ومؤسساته، واعتبار الإسلاميين من حركة النهضة غير "ديموقراطيين" على الإطلاق، وأن آرائهم "الأصولية" معادية للمجتمع المدني، والديمقراطية، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم من الحركات الإسلامية التي يشتركون معها في البنية الثقافية والإيديولوجية ذاتها.

وفي الواقع إن المجتمع المدني لا يمكن أن يوجد بشكل فعّال ومتفاعل إلا بوجود دولة الحق والقانون، التي تستمد مشروعيتها السياسية التاريخية من تصويت المواطنين المكونين للمجتمع المدني. وهذا التعاقد بين دولة الحق والقانون والمجتمع المدني الحديث يشكل تطوراً تاريخياً أدى في القرن الثامن عشر إلى إحداث قطيعة معرفية ومنهجية مع النظام الثقافي المعرفي القديم، ومع التصور الآلهي للقانون، وإلى الخروج كلياً من التراث الديني، وإعلان الدولة البرجوازية العلمانية حتى في تلك البلدان المتحالفة مع الغرب.

لهذا فإن النقد الإيديولوجي السياسي المباشر الذي تمارسه النخبة العلمانوية التي تتألف من الطبقة الوسطى المدينية، ومن المعارضة المساندة للنظام، فضلاً عن الطبقة السياسية الحاكمة، لإنكار صفة الديمقراطية على الحركة الإسلامية التونسية، وإقصائها من الساحة السياسية التونسية، وإبراز مدى عمق التناقض بين الصيغة الإسلامية للتنظيم

السياسي والثقافي والمجتمعي مع مقولة المجتمع المدني، والتلويح بشبح الجزائر المحاورة والارتعاد من احتمال تولي الإسلاميين السلطة فيها، هذا النقد الإيديولوجي يعطي تفسيرات خاطئة براقة تفضح مدى ما في هذه الفكرة البروتوبلازمية عن المجتمع المدني من بساطة ساذجة، وكيف أن فكرة المجتمع المدني من دون فكرة الدولة (أي دولة القانون) هي فكرة غير قابلة للاستعمال سوسيولوجياً، بل كيف أنها فكرة غير قابلة للتغيير فيها على حد قول برهان غليون.

وفي إطار نقده لنظام الرئيس بن علي ومقولاته حول المجتمع المدني، والعلمانية، يقول الشيخ راشد الغنوشي: «بورقيبة عدو يحمل مشروعاً ثقافياً واضحاً ومشروعاً معادياً، ولكنه واضح. بن علي ليس له مشروع ثقافي، يريد أن يحكم بالاعتماد على أسوأ ناس في تونس. ما عنده مشروع. مشروعه فقط أن يحكم بالاعتماد على السيئين وتقريب المنحطين وقمع الأحرار والمصلحين. بورقيبة دكتاتور ولكنه يحمل مشروعاً، وبورقيبة زعيم إذا ما مضى في طريق يمضي فيه إلى النهاية، بن علي رجل أمن حذر، متردد، مزاجه بوليسي، لا هو قادر أن يعمل الحرب ولا هو قادر على السلم، ظل يحدث بعض التنفيس كلما احتقن الأمر ثم يعود إلى الانغلاق. وهكذا يراوح في مكانه، ولأن هناك فراغاً ثقافياً فقد استطاع المفسدون أن يحتلوا هذا الفراغ الثقافي، أناس يحملون مشروعاً ثقافياً معادياً للعروبة والإسلام .. وهو غير قادر أن يفهم هذا المشروع أصلاً، فضلاً عن أن يقيمه. لأن الأمر بالنسبة إليه أن يحكم، ثانياً أن يقمع الإسلاميين وأن يقمع المعارضات، أن يقمع كل من اعتقد أو حُمل على أن يعتقد أنه الخطر على حكمه، بينما بورقيبة عدو، وعدو بجدارة. وأنا أحترم عدوي عندما يكون عنده مشروعاً ومستعداً أن يضع مصيره ومستقبله من أجل مشروعه.

ويضيف الشيخ راشد الغنوشي. ليس الصراع في تونس بين حركة النهضة وبين نظام الرئيس بن علي وحسب، هذا شكله وهذا منطق الخطاب الرسمي. إن هناك صراعاً ما بين حركة أصولية تدعو إلى العودة إلى القرون الوسطى وبين نظام ديموقراطي تقدمي، لكن

حقيقة الصراع أنه مع نظام يتمخض يوماً بعد يوم ليكون آلة قمع، ليس من خلال الشرطة فقط، وإنما من خلال الإعلام والتعليم والثقافة والاقتصاد والدبلوماسية. الدولة التونسية قد تحولت مع مرور الزمن ومع تقلص قاعدتها الشعبية، وهذا هو منطق الأحداث، إلى مجرد جهاز قمع معقد والحاكم كما هو معلوم ينعكس تكوينه وثقافته على المؤسسات التي تعمل على الأقل، تحت أمرته ويختار من الرجال ما يتناسب مع تكوينه. لذلك إذا حكم الأديب أو المفكر تنمو الحياة الفكرية والحياة الثقافية، وإذا حكم الاقتصادي يمكن أن تنمو المشاريع الاقتصادية ومنطق المال، وإذا حكم الشرطي من الطبيعي أن تنمو الأجهزة الأمنية وتتطور وأن تصبح تقارير الأمن هي المؤسس للقرار السياسي والقرار الثقافي وأن تنعكس هذه الروح حتى على الشعب ويصبح الرجل يتجسس على أخيه وأبيه والزوج على زوجته وينتشر الرعب بين الناس وتنعدم الثقة. أما حقيقة الصراع فهو بين نظام بوليسي متغرب يتجه بفعل آليات كثيرة إلى المزيد من العزلة وبالتالي إلى مزيد من القمع وتفسيخ المجتمع وتدمير مؤسساته للسيطرة عليه وبين شعب يطمح كسائر الشعوب الأخرى إلى عدالة وإلى تنمية وحرية وديمقراطية وحقوق إنسان، وإلى الالتحام بهويته العربية الإسلامية، وإلى اصطباغ الحياة بالصبغة الأخلاقية(٥٣). إلا أن سياسة ضرب حركة النهضة وتجفيف ينابيعها أثمرت عن تبني السلطة لخطاب جديد يعزز تفوقها، وهو عدم طرح أي موقف مؤيد أو معارض للإسلاميين بعد الضربة، أي تحويلها إلى موقع المسكوت عنه. مع أنه تم خرق هذه السياسة فعلياً في تشرين الثاني ١٩٩٠ حين اعترف الرئيس بإمكانية العفو عن المعارضين، ومعظمهم من الإسلاميين. وهو ما جدد الحديث التونسي الداخلي عن "المسكوت" عنه بعد ضربه.

التحولات في الحركة الإسلامية التونسية

تشهد الحركة الإسلامية التونسية تحولات حقيقية غاية في الجذرية، هيأت لها أوضاع داخلية وخارجية، وتبلورت في الأطروحات الإسلامية الجديدة المستنيرة، التي

صاغها المفكر والفيلسوف الإسلامي راشد الغنوشي، في الكتب التي ألفها نخص بـالذكر منها الحريات العامة في الدولة الإسلامية، أو في الندوات الفكرية المتخصصة، ومؤتمـرات الحوار القومي/ الإسلامي، أو في الصحف والمجلات العربية، والتي تضمنت هوية الحركـة الإسلامية التونسية، باعتبار حركة النهضة حاملة لمشروع إسلامي ديمقراطي مستنير مثّـل في الزمن العربي الراهن ولا يزال نقلة نوعية في الحركة الإسلامية عامة.

فحركة النهضة أصبحت تمثل تياراً عصرياً ومتنامياً داخل السـاحة الإسـلامية العربية، وأصبح إشعاعها يتجاوز حجم تونس البلد الصغير. وخلال ربع قرن من النضال تمكنت حركة النهضة من أسلمة الحداثة، فأكبر إنجاز للحركة الإسلامية التونسية، هو في نقلها الإسلام إلى عالم الحداثة، ونقل الحداثة إلى عالم الإسلام، وتجسيد العلاقة بين هذين العالمين اللذين ظُنَّ أصلاً أنهما لا يتصلان . وتبنت الحركة الإسلامية التونسية استراتيجية سياسية قوامها اعتماد المنهج السلمي والعلني في التغيير، ورفضها استعمال العنف وسـيلة لحسم الصراعات السياسية والفكرية ومنهجاً للوصول إلى السلطة أو التمسك بها باعتماد وسائل الضغط السلمية، والخطاب المعارض المعتدل والمسؤول. وهي تؤمن بأن الحـوار الوطني هو الكفيل وحده بضبط العمل السياسي الديمقراطي والتوصل إلى معالجة وطنيـة شاملة . كما تؤكد حركة النهضة بأنها لا تحتكر الصفة الإسلامية، وإنما تقدم مشـروعاً اجتهادياً بشرياً في معالجة أزمة المجتمع، بعيداً عن الاختزال الحزبي أو السياسي للمشـروع الحضاري والنهضوي الشامل الذي يستدعي مساهمة كل تيـارات المجتمـع لبلورتـه وإنضاجه .

وتناضل حركة النهضة من أجل تحقيق الحريات العامة والخاصة مثل حرية الرأي والتعبـير والتجمع والصحافة، واحترام حق الأغلبية في الحكم والأقلية في المعارضة عبر مؤسسـات تنبثق عنها الشرعية والتداول على السلطة . كما تطالب حركة النهضة بضـرورة بنـاء مجتمع مدني حديث بالتلازم مع دولة الحق والقانون، وبرفع وصاية الأجهزة الأمنية علـى الحياة السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، واحترام حرية الصحافة وصيانـة اسـتقلالية

القضاء، والمنظمات الشعبية الوطنية وحيادية الدولة، والتصدي لمظاهر التطبيع مع إسرائيل، والدفاع عن التضامن المغاربي والعربي الإسلامي والتوجه الوحدوي. وتظهر نفسها نهائياً على أنها قوة إسلامية متكيفة مع روحية "الموجة الديمقراطية الثالثة" في العالم ومبادئها، بل وكإحدى قواها .

الهوامش

(1) الدكتور المنصف ونّاس : الدولة والمسألة الثقافية في تونس، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988، ص 62 .

(2) توفيق المديني : أزمة البرجوازية وطريق الثورة في تونس، دار الزاوية، دمشق، ط1، 1989، ص 126 . انظر أيضاً مجلة الواقع، العدد الرابع، شباط 1982، مقال "تونس: البورقيبية، الماركسية، الإسلام" للأستاذ عبد القادر زغال، ص 97 - 98 .

(3) عبد اللطيف الهرماسي : الحركة الإسلامية في تونس، بيرم للنشر، ط1، الإيداع القانوني: الثلاثية الثانية 1985، ص 34 .

(4) الدكتور المنصف ونّاس، مصدر سابق، ص 136، انظر أيضاً : Hafedh Ben Salah : systéme politique et systéme religieux en Tunisie D. E. S 1973 - 1974 .

(5) المصدر السابق، ص 116 - 117 - 118، انظر أيضاً : Islam et politique au Magreb : Centre de recherches et d'etudes sur les societés méditerranéennes, editions du CNRS .

الخطاب الشعبوي : discours populiste يمكن الرجوع في هذه النقطة إلى : Leon Carl Brown Tunisia, the politics of modernization, Fredrick A. Praeger, publisher, New - York, London .

(6) انظر المقابلة التي أجرتها مجلة "تونس الشهيدة"، السنة الثالثة، العدد الخامس والثلاثون، حزيران-تموز 1996، مع الشيخ راشد الغنوشي، ص 18 .

(7) المصدر السابق، ص 20 .

(8) المصدر السابق، ص 21 .

(9) المعرفة، العدد الثاني، السنة الأولى .

(10) المعرفة، العدد التاسع، 1977 .

(11) المعرفة، العدد العاشر، 1978 .

(12) المعرفة، العدد العاشر، 1997 .

(13) راشد الغنوشي : "ما هو الغرب ؟"، دراسة .

(14) المعرفة، العدد السابع، 1973 رسالة مفتوحة إلى كل داع إلى الله .

(15) المعرفة، العدد العاشر، 1978، "من جديد نحن والغرب" راشد الغنوشي .

(16) المعرفة، العدد الأول، نوفمبر 1978 "من جديد نحن والغرب" .

(17) راشد الغنوشي : "طريقنا إلى الحضارة" .

(18) المصدر السابق .

(19) عبد اللطيف الهرماسي : الحركة الإسلامية في تونس، مصدر سابق، ص 59 - 60 .

(20) انظر نص المقابلة التي قامت بها مجلة "تونس الشهيدة" مع الشيخ راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص 22 .

(21) انظر نص المقابلة التي قامت بها سعيدة النالوتي "الصحافة الإسلامية في تونس"، المعرفة، 1980 .

(22) طرحت تناولات نقدية عديدة على رفض المودودي المستمر للعمل السري. مواقفه المنتقدة للسرّية تجد تفسيرها وتبريرها في

السياق الباكستاني، أما حسن البنا فيعاب عليه رفضه لتعميق النضالات خوفاً من حدوث الفتنة (الحرب الأهلية) وقبوله الظهور في لعبة انتخابية ديمقراطية لم تكن في مصلحته .

(٢٣) بخصوص موقف الإسلاميين التونسيين من حسن البنا والمودودي والخميني، يراجع "قادة الحركة الإسلامية الحديثة" في مجلة "المعرفة" عدد ٤ نيسان/ أبريل ١٩٧٩، ص ١٣ - ٢١ . تجد الإشارة إلى أن السوري العطار والمصري سيد قطب يعتبران من قادة الحركة الإسلامية الروحيين .

(٢٤) المعرفة، العدد السادس، حزيران ١٩٧٩، ص ١٥ .

(٢٥) مجلة النهار العربي والدولي، ١٩٨١/٧/٦ .

(٢٦) انظر نص المقابلة التي قامت بها مجلة "تونس الشهيدة"، مصدر سابق، ص ٢٣ .

(٢٧) المودودي : "النظرة السياسية للإسلام"، ص ٣٠ .

(٢٨) الشيخ راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، آب ١٩٩٣، الملحق رقم (١)، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٢٩) مجلة الوطن العربي، ١٩٨١/١٠/٢ .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) استفدنا من رسالة "الحركة الإسلامية في تونس من خلال صحيفة العمل" من إعداد فتحية بلغيث .

(٣٢) المعرفة، العدد ٢، ١٩٧٩، (دعوة إلى الرشد) راشد الغنوشي. والمعرفة، العدد ٥، ١٩٧٩، (العمل الإسلامي وقطاع الطرق) راشد الغنوشي .

(٣٣) مقابلة مع صلاح الجورشي وعبد الفتاح مورو في مجلة النهار العربي والدولي، ١٩٨١/٧/٦ .

(٣٤) مجلة المجلة، تاريخ ١٩٨٣/٨/٦. وأيضاً مجلة الشراع، تاريخ ١٩٨٤/٩/١٠ .

(٣٥) جريدة الأنباء الكويتية، تاريخ ١٩٨٣/٨/١٧ .

(٣٦) مجلة الشراع اللبنانية، تاريخ ١٩٨٤/٩/١٠ .

(٣٧) جريدة القبس الكويتية، تاريخ ١٩٨٤/٨/١٥ .

(٣٨) مجلة الموقف التونسية، العدد ١٤، تاريخ ١٩٨٤/٨/١١، ص ١٨ .

(٣٩) القبس الكويتية، تاريخ ١٩٨٤/٨/١٥ .

(٤٠) المصدر السابق عينه .

(٤١) عرضت مجلة الموقف التونسية في عددها (٢٧) تاريخ ١٩٨٤/١١/١٧ ملفاً حول الصراعات داخل حركة الاتجاه الإسلامي بعنوان "الاتجاه الإسلامي خلافات تهدد الانقسام"، ص ٦ - ١٠ .

(٤٢) المصدر السابق .

(٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) فايز سارة : الأحزاب والحركات السياسية في تونس، بدون ذكر دار للنشر، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٢٢ .

(٤٥) محمد بن نصر : حركة النهضة والحكم التونسي: من التطبيع إلى القطيعة، مقال نشر بمجلة قراءات سياسية، العددان الثاني والثالث، السنة الأولى، ربيع وصيف ١٩٩١، ص ١٥٨ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٦٢ .

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٦٥ .

(٤٨) انظر نص المقابلة التي أجرتها مجلة "تونس الشهيدة" مع الشيخ راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص ٢٦ - ٢٧ .

(49) محمد بن نصر : حركة النهضة والحكم التونسي، مصدر سابق، ص ١٧٣ .

(50) المصدر السابق .

(51) فرانسوا بورغات : الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة/ د. لورين زكري، الناشر/ دار العالم الثالث، الطبعة العربيـة الأولى ١٩٩٢، ص ٢٤٧ .

(52) حوارات قصي صالح درويش، راشد الغنوشي . KHLIL MEDIA SERVICE - 7, hinterhouse - London الطبعـة الأولى، خريف ١٩٩٢، ص ١٧٣ .

(53) المصدر السابق، ص ١٧٢ .

الفصل الرابع

حركات الإسلام السياسي في المغرب الأقصى

يقدم المختصون عدداً من الأسباب والعوامل في دراسة الحركات الإسلامية لتفسير نشوء وتطور هذه الظاهرة :

- فهي بالنسبة للبعض نتيجة للتحلف الدولي ضد الشيوعية، وإحدى الأدوات التي استخدمت لمحاصرة الأحزاب اليسارية وذلك من طرف الأنظمة المحلية، بتشجيع أو بإيعاز من الولايات المتحدة الأمريكية . هذا التحليل يقدم الحركات الإسلامية كصنيعة غربية تهدف إلى الإبقاء على البلدان العربية والإسلامية تحت الهيمنة الأجنبية تكرس فيها الظلامية وتحارب التقدم والتحرر .
- وهي بالنسبة للبعض الآخر رد فعل على العلاقة بين الغرب والعالم الثالث، علاقة الازدواج التي تهدف إلى فرض الهيمنة والإقصاء في نفس الوقت ورد فعل على سياسة الكيل بمكيالين التي يعتمدها ذلك -الغرب- تجاه القضايا الأساسية التي تهم المنطقة العربية كفلسطين والعراق -لاحقاً- ورد فعل على الهيمنة الثقافية في شقها الاستهلاكي المبتذل .
- وهي أيضاً نتيجة فشل مشروع الدولة الحديثة في تحقيق الاستقلال الوطني والوحدة واندماج النخب السياسية الحاكمة في النظام العالمي، وفشل مؤسسات الدولة في

إحلال نموذج للتنمية المستقلة والمتجهة نحو إشباع السوق الداخلية، والتي كان من شأنها إيقاف الهجرة من الأرياف ومنع تكوّن أحزمة البؤس التي تشكل حالياً حقل الاستقطاب الرئيسي للحركات الإسلامية .

- وهي ثمرة الوعي المتزايد لدى فئات الشباب باستحالة تعميم نمط الاستهلاك الذي يدعو الغرب إلى تبنيه في شروط تعجز فيه أشكال الإنتاج الحالية على الاستجابة لمتطلبات كل الفئات .

- وهي ثمرة الفراغ السياسي الذي أحدثه التدمير المنهجي لمؤسسات المجتمع المستقلة ولقواه المعارضة .

وأخيراً يجمع هؤلاء على أن الثورة الإيرانية كانت عامل زخم أساسي بفعل الدينامية التي خلقتها، ليس فقط بالنسبة للحركات الإسلامية، وإنما أيضاً بالنسبة لأطراف العمل الوطني الأخرى[*].

إذا رجعنا إلى تشكل الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى في بداية السبعينات، فإننا سنجد أنها بدأت من المدخل المتعارف عليه وهو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لكن الشروع في بلورة البرنامج العملي والأداة التنظيمية قادها إلى صياغة رؤية تتصدى مجالات الأخلاق لتشمل التربية والتعليم والإدارة والتشريعات والاقتصاد، إذ تبين للحركة أن إصلاح الأخلاق وحده ممتنع إذا لم يمتد التغيير إلى الأصعدة التي أفسدت الأخلاق[١]. فالأمة لن تتمكن من توجيه سفينتها في الاتجاه الصحيح إلا إذا التقى لديها وازع القرآن بوازع السلطان[٢]. هكذا ظهر الإسلام السياسي ليعبر عن تطور فكرة الإصلاح في وعي جزء من النخبة، عاشت مرحلة بناء دولة الاستقلال ودفعت ثمن اختيارات هذه الأخيرة ووعت الترابط بين المستويات المتعددة للسلطة والمجتمع وهو ما يفسر التداخل في تصورها بين المراحل المختلفة للعمل السياسي[٣]، وقد يصل هذا التداخل إلى الرغبة في القفز على كل المراحل[٤].

وعلى الرغم من حدة الوعي لدى بعض أطراف الحركة الإسلامية بمأزق الاختبارات المتقاطع مع أزمة الدولة الوطنية، فإن تحديدها للأولويات يشوبه كثير من اللبس، وذلك عندما نجدها تعتبر أن العائق الأساسي أمام طموحها في التعبير يكمن في القوى اليسارية المعارضة -التي عرفت انتعاشاً قوياً مع صعود اليسار الجديد، واجتياحه لقطاعات الشبيبة في الجامعات والثانويات والأندية والجمعيات الثقافية- وعندما تعتبر أن تنحية المعارضة تلك من حلبة المنافسة على رأس جدول أعمالها . هذا اللبس في تحديد التناقضات هو ما جعل عملياتها في البداية تستهدف "الملاحدة والمنافقين"، وهو أيضاً ما جعل السلطة من جهتها تعمل على استدراج بعض أطرافها إلى المساهمة في الحرب المعلنة ضد اليسار والذي لم يكن اغتيال "عمر بن جلون" إلا حلقة من حلقاته(٥). هكذا نجد أن الشبيبة الإسلامية مثلاً ومنذ تأسيسها في عام ١٩٦٩ وإلى حدود الثمانينات ظلت ترفع شعار محاربة الإلحاد الماركسي، و لم يعلن زعيمها عبد الكريم مطيع عداءه للسلطة إلا بعد صدور حكم قضائي في حقه عام ١٩٨٠(٦). وإذا كان لنا أن نبرز نقاط التمايز والخصوصية للحركة الإسلامية في المغرب، فإنه يمكن القول : إن التباعدات بينها وبين الحركات الإصلاحية التي ظهرت في المشرق العربي مجسدة فكرياً في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وسياسياً في الوهابية والسنوسية والمهدية ثم لاحقاً في حركة الإخوان المسلمين تباينات متعددة . إلا أن ما يجمعها هو كونها نشأت بمبادرة من نخب حاولت تقديم أجوبة على حالة أزمة تم تحميل أوزارها للنخب الحاكمة ولحركات التحرر الوطني سواء في السلطة أو خارجها التي فشلت في إخراج الأمة من الجهل والتخلف وفي صيانة الاستقلالات القطرية وابتعدت عن تطبيق تعاليم الدين وشرعه . ورغم الاختلافات بين مكوناتها في تشخيص الحاضر : إنحراف أم جاهلية، وفي تصورها للمستقبل : عودة الخلافة أم بناء دولة القانون، وحول تحديد وسائل وأدوات العمل : الجهاد أم الصراع ضمن أطر العمل والمؤسسات الموجودة، السرية أم العمل العلني؛ فإن العلاقة بالماضي تكاد تكون واحدة، أساسها الميل إلى إمكانية الاقتداء به على صعيد

النص : القرآن والسنة أو على صعيد التجربة التاريخية : الخلافة الراشدية. وما من شك أن كتابات المودودي وحسن البنا وسيد قطب قد عرفت على نطاق واسع داخل صفوف الحركة الإسلامية المغربية، كما تم توطين بعض نظرياتها وعدد من مفاهيمها في النسج الفكري المحلي كقضايا الخلافة والجاهلية والحاكمية . إلا أنها –وفي نفس الوقت– ترتبط في كثير من منطلقاتها وممارساتها بمرجعية وتقاليد وطنية ومحلية تضرب بجذورها في التاريخ السياسي الخاص بهذا البلد، كما أن بعض إحالاتها على درجة كبيرة من الانشداد للرموز الدينية المحلية . والتجربة المميزة لتلك الرموز تظل حاضرة ضمنياً أو بشكل صريح كمحمد بن جعفر الكتاني الذي يستلهمه عبد السلام ياسين في رسالته الشهيرة إلى العاهل المغربي: "الإسلام أو الطوفان"، أو الفقيه محمد بن عبد السلام بن حمدون[٧].

جسم الحركة الإسلامية

الشبيبة الإسلامية :

أول تعبيرات الحركة الإسلامية في المغرب، "الشبيبة الإسلامية" التي تأسست سنة ١٩٦٩ وأودعت طلب الاعتراف القانوني لدى السلطات المحلية سنة ١٩٧٣ بمبادرة من أحد الأعضاء السابقين في حزب "الاتحاد الوطني للقوات الشعبية": عبد الكريم مطيع[٨]. ولقد انبثقت فكرة الشبيبة من تمثل تجربة حركة الإخوان المسلمين في مصر على عهد حسن البنا. هكذا اتخذت في انطلاقتها الأولى شكل تعبوي إرشادي اهتم بتحقيق استراتيجية بناء الإنسان المسلم كأساس لبناء المجتمع والدولة الإسلامية . في استطراد هذه الاستراتيجية انطلق الدعاة نهاية الستينات للعمل في المساجد بقصد نشر أفكار الدعوة، ثم لينتقلوا بعد ذلك إلى تأسيس المدارس القرآنية لتلقين الناشئة مبادئ الدين الإسلامي فيما يشبه مؤسسات الكتاتيب القرآنية التقليدية.

دشنت المجموعة الطور الثاني من عملها بالانتقال إلى النشاط في المؤسسات المهنية والمطلبية كالنقابة الطلابية : "الاتحاد الوطني لطلبة المغرب" وإلى تأسيس جمعيات وأندية للعمل الثقافي . وتطور هذا العمل الحركي إذ كان يسير بالتوازي مع توسع المؤسسات الدينية التقليدية الطرقية[٩]، خاصة منها "البوتشيشية" و"الزيتونية" التي تزايد نشاطها في أوساط النخب والتجار في المدن الكبرى، بحيث شكلت هذه المؤسسات مدرسة أولية لتخريج بعض نشطاء الحركة الإسلامية . ولعل مثال الشيخ "عبد السلام ياسين" مرشد وزعيم حركة العدل والإحسان الذي خرج من رحم النشاط الصوفي أبرز مثال على ذلك .

طيلة فترة السبعينات وإلى مطلع الثمانينات مثلت حركة الشبيبة الإسلامية الإطار السياسي المركزي الذي ائتلفت فيه الجماعات الدينية المختلفة التي دخلت العمل السياسي تحت اليافطة الدينية . و لم تكن "الشبيبة الإسلامية" إلا الإطار الشرعي والعلني لتنظيم قوامه الشباب حمل اسم "المجاهدون المغاربة"[١٠]. وتذهب بعض الدراسات إلى التمييز بين "جمعية الشبيبة الإسلامية" كجناح مدني و"حركة الشبيبة الإسلامية" "كجناح جهادي" كلف بتأطيره (عبد العزيز النعماني)[١١]. وعموماً ضبطت السلطات مجموعتين من هذا الجناح الأخير . المجموعة الأولى سميت (مجموعة ٧١) وقد أوقف جل أعضائها في ١٩٨٣ وصدر الحكم ضد أعضائها الحاضرين والغائبين سنة ١٩٨٤ . أما المجموعة الثانية وهي (مجموعة ٢٦) فقد تم اعتقالها سنة ١٩٨٥ ومحاكمتها في نفس السنة . وقد نال "ع. مطيع" الحكم بالإعدام غيابياً في المحاكمتين معاً.

بدأت علاقة الشبيبة الإسلامية مع السلطة هادئة وخالية من أي صدام أو تهيب . بل إن هذه الأخيرة استثمرت جنوحها إلى مقارعة الفكر الديمقراطي واليساري، فوظفتها في معارك استنزاف لحركة اليسار الاشتراكي والماركسي الذي وصل -كما رأينا- إلى حد التصفية الجسدية لبعض قادته . طبع نشاط حركة الشبيبة الإسلامية ميل صريح إلى

ممارسة العنف ضمن مفهوم للعمل السياسي المستوحى من المرجعية الإخوانية، ويقضي بمواجهة "الأفكار المدسوسة" في المجتمع لتحرير نظرته من المنظار الغربي وذلك قبل إبداء الرأي في شؤون السلطة والحكم. وتكاد السيرة الذاتي لهذه الحركة خلال السبعينات ومطالع الثمانينات تتلخص في شن معارك استنزاف ضد اليسار في معاقله الرئيسية : الجامعة والساحة الثقافية . ولم يبدأ علاقة الصدام مع السلطة إلا في السنوات الأولى للثمانينات . وغني عن البيان ما عرفته هذه السنوات من تحولات على الصعيدين الدولي والعربي (الثورة الإيرانية، المسألة الأفغانية، بداية تفكك المعسكر الاشتراكي ...)، وهي التحولات التي عدلت -في حالات كثيرة- من استراتيجية الغرب تجاه الحركات الإسلامية ودفعت بهذه الأخيرة نحو تجذير مواقفها، إن كان حيال الأنظمة المحلية أو حيال من كانوا يدعموها بالأمس كالعربية السعودية أو الولايات المتحدة .

تعرضت الشبيبة الإسلامية لتريف جماهيري وتنظيمي على مدى أزيد من عقد وذلك لعدة عوامل نوجز أهمها في :

- تمكن الشيخ عبد السلام ياسين من تأسيس تيار عرف في حينه باسم "الجماعة" وإصدار مجلة بهذا الاسم، استقطبت اهتمام نشطاء الحركة الإسلامية قبل منعها في ١٩٨٣. وتدريجياً بدأت هذه الجماعة تسحب البساط من تحت أقدام الشبيبة الإسلامية وتوسع دائرة أنصارها خاصة من المطلعين على كتابات مؤسسها ومقالاته ذات النفس السياسي الصريح والجريء.

- أما العامل الداخلي فيتعلق بالانشقاقات المتعددة التي ستعرفها الحركة والتي اتخذت شكل خلاف تنظيمي تمحور حول دائرة وأهلية اتخاذ القرار . والواقع أن هذا الشكل كان يخفي وجود خلافات سياسية أساسية في صفوف الحركة، تمحورت أساساً حول تورطها في اغتيال عمر بن جلون ومساهمة عناصرها في الحملة الانتخابية البلدية والتشريعية (١٩٧٦-١٩٧٧) ضد مرشحي حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية،

حزب المعارضة الرئيسي، لصالح أي مرشح آخر بمن فيهم مرشحي السلطة . أما الخلاف التنظيمي فهو مرتبط بالتركيبة التنظيمية التي اقتضت -في شروط السرية- وجود قيادة الواجهة والتي كانت تحمل اسم القيادة السداسية وقيادة ثانية عينها عبد الكريم مطيع دون علم من القيادة الأولى وما نتج عن ذلك من صراعات وفقدان للثقة.

إن موضوعات الخلاف هذه كان يمكن أن تكون بداية لتبلور نقاش جدي حول قضايا الخلاف، لكن الانشقاق من جهة، والاعتقالات التي طالت صفوفها من جهة ثانية أجهضت هذه الإمكانية . هكذا انفصلت قيادة الخط الأول أو الخط السداسي بعد اكتشاف وجود القيادة الثانية ورفضها الاعتراف بها وتبادل التهم بينها وبين ع.مطيع . مصير هذه القيادة سيكون نفسه مصير "السداسية" حيث سيعمل مطيع على حلها واستبدالها بقيادة أخرى عرفت بـ"قيادة المعلمين" لكن هذه الأخيرة سيوكل لها نفس الدور الذي أوكل سابقاً للقيادة السداسية، أي أنها ستكون مجرد واجهة لقيادة فعلية أطلق عليها نعت قيادة (الظل)، وضمن من ظلوا داخل التنظيم وفي سياق الاتهامات المتبادلة بين الخطين المذكورين، تشكلت مجموعة ثالثة حملت اسم "التبين"، انطلاقاً من الآية القرآنية: ﴿ يا أيها الذين، إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحون على ما فعلتم نادمين ﴾[12] وقد قادها "عبد الرزاق المروري" وجعلت هدفها الأول التحقق من صحة الموقفين عن طريق التبين . وبعد إقرارها خطأهما معاً اتجهت نحو تأسيس كيان مستقل، في مدينة الرباط سنة ١٩٧٨ حمل نفس الاسم "التبين". وستسعى هذه المجموعة إلى الحصول على الشرعية القانونية تحت اسم "جمعية الشروق الإسلامية". إلا أن طلبها هذا جوبه بالرفض من طرف السلطات وذلك بالرغم من ابتعادها عن مواقف حركة الشبيبة الإسلامية خاصة تلك المتعلقة بالموقف من المؤسسات والشرعية الدستورية ونبذ العنف، والتي عبرت عنها وبأشكال مختلفة من خلال منبرها العلني: "الصحوة"، وعلى الرغم من موقفها الإيجابي من المؤسسة الملكية وتأكيدها على أهمية رأس الهرم السياسي وضرورة استمراره للحفاظ على وحدة البلاد[13]. فقد اتجهت قبل

ثلاث سنوات نحو التقارب والانفتاح على مجموعتين إسلاميتين هما : "جماعة الدعوة" بفاس (التي تأسست في ١٩٧٦ على يد "عبد السلام الهراس" ورفضت الأسلوب الذي انتهجته الشبيبة الإسلامية، مفضلة الشرعية والوضوح) و"الجمعية الإسلامية" بمدينة القصر الكبير (تأسست في سنة ١٩٧٦ بقيادة "أحمد الريسوني" وهي قريبة في اختيارالها من جماعة الدعوة في اعتدالها وتركيزها على الجانب الدعوي والأخلاقي) والذي توج بتشكيل "رابطة المستقبل الإسلامي" في أفريل/ شباط من العام ١٩٩٤[١٤].

ثلاثة عناصر مشتركة جعلت التقارب بين هذه الأجسام الثلاثة ينفتح على تشكيل إطار موحد، يمكن إيجازها في التالي : رفضها لما تسميه بالخيار الانقلابي للشبيبة الإسلامية « الذي كاد أن يجر الشباب في متاهات العنف، والبلاد عامة إلى دوامة عدم الاستقرار »، ورؤيتها لذاتها كضمان للاستقرار ولـ"تلطيف العلاقة بين السلطة والحركة الإسلامية"[١٥]. وثانياً رفضها للعنف وقبولها العمل السلمي من داخل المؤسسات و"الاحتكام إلى آليات الديمقراطية في إطار احترام ثوابت الأمة ومقومات البلاد"[١٦]. وأخيراً "تأكيدها على أهمية الاستقرار السياسي للبلاد"[١٧].

حركة الإصلاح والتجديد

لم يمر وقت طويل على خروج الخطين الأول والثاني حتى نشب الخلاف من جديد داخل الشبيبة الإسلامية، مما عجل بظهور مجموعة جديدة حملت اسم "الجماعة الإسلامية" (قدمت ملف الاعتراف إلى السلطات المحلية سنة ١٩٨٣) محددة أسباب انفصالها في التجاوزات التنظيمية لعبد الكريم مطيع الذي اتهمته باتخاذ مواقف فردية دون الرجوع إلى التنظيم في الداخل بما في ذلك إصداره جريدة "المجاهد" في بلجيكا (مارس/ آذار ١٩٨١) باسم الحركة دون علم منها . هذا على صعيد الشكل، أما على مستوى المضمون فإن مأخذها على المنبر الجديد كونه يتعرض بالسوء للعلماء واللبس الذي يشوب موقفها من القضية الوطنية وهي قضية الصحراء[١٨].

ستعلن "الجماعة الإسلامية" عن نفسها من خلال منبرين، الأول فكري باسم "الفرقان" التي أشرف عليها أحد منظريها (سعد الدين العثماني)، والثاني إعلامي باسم "الإصلاح" التي يشرف عليها زعيم الحركة (عبد الإله بن كيران). ولقد عرفت هذه الحركة مخاضاً في التكون وفي التطور انتهى إلى الرسو على صيغة حزب سياسي إصلاحي، اعتبر أن جوهر دعوته يقوم على "إصلاح ما فسد من أوضاع الأمة وتجديد ما بليَ منها سواء على مستوى العقيدة والفكر أو على مستوى السلوك والواقع"(١٩). واختار لنفسه انطلاقاً من هاته الأهداف اسم "حركة الإصلاح والتجديد" وأصدر جريدة ناطقة باسمه (الراية)، بعد أن تعرضت جريدة (الإصلاح) للتوقيف. أما على الصعيد التنظيمي فقد أكدت الحركة اختيارها وهي "العمل العلني والابتعاد عن السرية"(٢٠).

قدمت حركة "الإصلاح والتجديد" ومنذ تشكلها باسم الجماعة نقداً لتجربة الشبيبة الإسلامية في السبعينات ولخيار العنف الذي تبنته ومارسته وأكدت في أكثر من مناسبة قطيعتها السياسية والتنظيمية مع تلك الحركة "التي تحولت -في رأيها- من الدعوة بالتي هي أحسن إلى التحريض على إثارة الفتنة وإراقة الدماء"(٢١).

وستتناول المراجعة/ القطيعة جوهر التصورات التي بنت عليها الشبيبة الإسلامية برنامجها، سواء تعلق الأمر بتشخيص الداء أو بالوسائل أو بالموقف من المؤسسة الملكية أو بالعلاقة مع أطراف العمل الوطني غير الإسلامي، ويمكن إيجازها في المحاور التالية :

١- الاعتراف بالشرعية الدينية للنظام الملكي وبأصالته التاريخية(٢٢)، وبمقدسات البلاد ومقوماتها كما حددها الملك وهي : "الإسلام، وحدة المذهب، الملكية الدستورية، الوحدة الترابية واللغة العربية، وبالمؤسسات الشرعية وبدورها وبواجبها في القيام بالدعوة والإصلاح والتجديد، وخاصة العلماء ووزارة الأوقاف والمجالس العلمية"(٢٣).

٢- تركيز العمل الإسلامي على فكرة الإصلاح والابتعاد عن مفهوم الثورة . فثمــة في الأوضاع الراهنة، وفي مجال العقيدة على وجه الخصوص ما يملي الحاجة إلى القيــام بدور تجديدي إصلاحي يعيد الأمور إلى نصابها . عنوان هذا الوضع هو "الانحراف" . فنحن نعايش الشرك بالله المتجلي في الإسلام الغيبي والأفكار المستوردة التي تشـكك في أصل الإنسان، ونعايش الانحراف في الأخلاق كالكذب والغش والرشوة وخروج النساء عاريات والتبرج والاختلاط وما ينتج عنه من الزنا وتداول الخمر وما ينتج عنه من جرائم[٢٤]، وأكثر ما يتجلى الانحراف في الـ"تهاون في أداء الفرائض وجرأة على المحرمات وعدم تطبيق شرع الله بإقامة الحدود"[٢٥].

وإذا كانت تلك هي مظاهر الخلل في المجتمع، فإن إصلاح ما فسد يقتضي "القيام بدور تجديدي كبير ليعود الناس إلى الالتزام بالإسلام عقيدة وعبــادة وســلوكاً علــى مستوى الأفراد وليطبقوا شرعه ويقيموا حدوده، ويراعوا أهدافه على مســتوى الدولــة والهيئات"[٢٦]. وكذلك بـ"إيجاد الحلول الإسلامية البديلة للأنماط التشـريعية المخالفــة لدين الله"[٢٧]، كما يقتضي إقامة شورى حقيقية والتي تعني من بين ما تعنيــه، إقــرار الحريات العامة وتعميق حرية الرأي وحق التجمع وحقوق الإنسان، شرط أن لا يمــارس المحرمات . فتجديد الفهم للدين يجب أن يكون على أساس "التوفيــق بــين الأصالــة والمعاصرة" وبناء مستقبل أمة يجب أن يكون على "قواعد الدين وإيجابيــات الحضــارة المعاصرة"[٢٨].

إن التحول من مطلب الدولة الإسلامية إلى الاعتراف بالملكية، ومن مطلب الثورة إلى الإصلاح يستلزم بالضرورة تحولاً على مستوى الأدوات وذلك بالانتقال من اعتمــاد العنف كخيار إلى نبذه ووسمه بالإرهاب . فإذا كان الانحراف هو حصيلة تراكم علــى المدى الطويل، وبشكل تدريجي فإن إصلاح ما فسد لا يمكن أن يكــون إلا كذلــك . والتدرج في الإصلاح يقتضي اعتماد "الوسائل المشروعة، وأولها الدعوة الفردية وثانيــها

الدعوة العامة ... والعمل الثقافي والخيري والتكافلي، وإنشاء مؤسسات استثمارية تقـدم نماذج للبديل الإسلامي في الاقتصاد والمشاركة السياسية المشروعة ..."(٢٩).

من يقرأ النصوص الثلاثة (رسالة عبد الإله بن كيران زعيم الحركـة إلى الملـك والرسالة التي بعثها إلى وزير الداخلية ثم ميثاق الحركة) والتي أوردنا بعض المقتطفـات منها يلاحظ حجم الانتقال بين أطروحات الشبيبة الإسلامية وبين التنظيم الجديد وهـو انتقال/ اختيار يستجيب لمقتضيات العمل العلني في المغرب والشروط المفترض توفرهـا للحصول على الشرعية القانونية(٣٠) .

لماذا بعد كل هذا الجهد لإثبات حسن النية ردت السلطات بالرفض على طلب الحركـة الرخيص القانوني لها في مايو/ أيار ١٩٩٢ ؟.

لعل التبريرات التي ساقها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى مكتب الجمعيـة في اللقاء الذي تم بينهما في فبراير ١٩٩٠ يمكن أن يقدم بعض الإضاءة . ففـي هـذا الاجتماع آخذ الوزير جريدة الحركة "الإصلاح" على ميلها إلى التشدد فيمـا يتعلـق بالدفاع عن حقوق الإنسان وعلى دفاعها عن حركة النهضة التونسية . ويـأخذ علـى التنظيم غياب العلماء في صفوفه، وهو الذي يحدد هدفه الأساسـي في الدعـوة . وفي الأخير يتساءل الوزير عن مدى صدق الحركة في إعلانها الاعتدال ونبذ التطرف .

حركة التوحيد والإصلاح

ظهرت "حركة التوحيد والإصلاح" في شهر أغسطس/ آب من سنة ١٩٩٦ على إثر الإعلان عن توحيد حركتي "الإصلاح والتجديد" و"رابطة المسـتقبل الإسـلامي"، وكونت هيئة استشارية من أعضاء من الحركتين وانتخبت "أحمد الريسوني" رئيساً لهـا . ومما لا شك فيه أن توجهات الحركتين اللتين تعرضنا لهما أعلاه والتي تبدو متقاربة علـى صعيد الاختيارات الاستراتيجية والقريبة المدى كانت القاعدة التي تمت علـى أساسـها

الوحدة . ذلك أن الحركة الجديدة تعتبر نفسها ما تزال في مرحلة انتقالية وهي بصدد بناء هياكلها التنظيمية وصياغة تصورها العام . وسنكتفي هنا بعرض بعض العناصر العامة التي شكلت أرضية اللقاء بين التنظيمين المذكورين . "حركة التوحيد والإصلاح" تصنف نفسها ضمن "التوجه الحضاري في العمل الإسلامي ... همه الأكبر إصلاح أوضاع البلاد الإسلامية وتحقيق نهضة جديدة على المستوى الفكري والثقافي والاجتماعي من خلال تجديد فهم المسلمين للإسلام يعود بهم إلى أصوله ومنابعه الصافية"[٣١]. ولذلك هي امتداد لـ"ظاهرة الإحياء الإسلامي" ولا يمكن اختزال تصورها في منظور سياسي ضيق كما يصبح « من الخطأ تأطيرها ... في جماعات الإسلام السياسي أو الجماعات الأصولية »[٣٢]. أو ربطها « بعوامل وقتية أو طارئة كالثورة الإيرانية أو تردي الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية ... إلخ »[٣٣].

تحدد الحركة موقفها من النظام على مستويين : مستوى العلاقة بالملكية الدستورية التي تعتبرها "ضامنة لوحدة المغرب واستقراره"[٣٤]. وعلى مستوى الأوضاع الدستورية في البلاد التي تطالب بإصلاحها بهدف تحقيق التوازن بين السلطات ضمن مبدأ إسلامية الدولة وليس علمانيتها التي هي "مبدأ غريب على تاريخ المغرب وحاضره ومستقبله"[٣٥]. لكن هذا شيء والمسألة الديمقراطية شيء آخر « فالحركة تدعم الاختيار الديمقراطي بما يعنيه من قبول بالتعددية وإقرار بالتداول السلمي على السلطة والاحتكام إلى الشعب ... وترفض أي شكل من أشكال مصادرة حق الأمة في التفكير والاختيار وتناهض المساس بالحقوق الأساسية لأي مواطن ومنها حق التعبير وحق التجمع وحق تأسيس الجمعيات والأحزاب السياسية وحرية الاعتقاد وحرية التفكير والتنقل، كل ذلك في إطار لا يمس هوية الأمة وثوابتها الدينية والأخلاقية » مما يقتضي الحذر من الملابسات الحضارية والثقافية التي صيغت فيها فكرة الديمقراطية ورفض "المرجعية اللائكية المادية الإباحية"[٣٦] أساساً لذلك . وتحدد موقفها من الإرهاب بالرفض والإدانة، سواء كان إرهاباً منظماً دولتياً أو منهجاً لمجموعات عربية أو إسلامية وأياً كانت ممارسته لأنه

وباعتباره يمس الأبرياء فهو "مسلك مرفوض شرعاً"[٣٧]. وأخيراً وبخصوص العلاقة مع الغرب وبعد أن تذكر بتاريخه الاستعماري ودعمه للكيان الصهيوني تميز بين السياسات الحكومية التي تتحكم فيها مصالح ظرفية ولوبيّات ضاغطة، وبين العرب كشعوب وحضارة وثقافة[٣٨]. لكن الأوضاع الحالية لا تمنع من تحديد مبادئ لبناء علاقة شراكة حقيقية محكومة ... بالاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف والتمايز ... والإقرار بالحوار منهجاً وحيداً في التعامل معها .

حركة العدل والإحسان « من الدعوة إلى الدولة، ومن الدولة إلى المجتمع »

تعد حركة العدل والإحسان أقوى الجماعات السياسية الإسلامية وأكثرها حديدية وسرية في البناء التنظيمي . مؤسسها ومرشدها هو الشيخ "عبد السلام ياسين"، والشيخ ياسين من مواليد ١٩٢٧، بدأ حياته المهنية أستاذاً للترجمة بمدينة مراكش ثم مديراً لمدرسة تكوين المعلمين بالرباط وأخيراً مفتشاً في التعليم الابتدائي. أما حياته السياسية فقد دشنها بالخلاف مع شيخ "الزاوية البوتشيشية" -بقرية مداغ بناحية وجدة- حيث كان يحتل الموقع الثاني في مراتبية الطريقة . والخلاف بينهما بدأ حول علاقة الدين بالسياسة وكذا حول بعض ممارسات الشيخ التي اعتبرها عبد السلام ياسين بعيدة عن السنة، تبرك الناس بماء وضوئه ...

بدأت الحركة نشاطها في أوائل السبعينات تحت اسم "أسرة الجماعة"، وفي سنة ١٩٧٩ وبعد إطلاق سراح الشيخ ياسين عمل على تأسيس حركة "الجمعية الخيرية الإسلامية" وأصدر مجلة "الجماعة" التي منعت بعد صدور العدد السادس عشر، مما اضطر الجمعية إلى إصدار "الخطاب" ثم "الصبح" . وفي ١٩٨٩ أسس الشيخ ياسين بعد خروجه من السجن مرة أخرى "جمعية العدل والإحسان" التي تم حلها من طرف السلطات في يناير سنة ١٩٩٠ .

تعتبر رسالة "الإسلام أو الطوفان" التي بعث بها الشيخ ياسين إلى العاهل المغربي سنة ١٩٧٤ أول إعلان عن النهج الذي ستحاول الحركة اتباعه. ففي هذه الرسالة التي تقع في ١٤٠ صفحة يعرف الشيخ بنفسه كعالم مسلم عليه مسؤولية إسداء النصح للسلطان انطلاقاً من الحديث النبوي : « وخير الجهاد كلمة حق في وجه سلطان جائر ». وهي مزيج من الوعيد: "إن الله أنذرك مرتين وهذا إنذار ثالث"[٣٩]، ومن الترغيب باعتبار أن باب التوبة مفتوح ومسلك عمر بن عبد العزيز خير نهج لمن يريد العودة إلى الطريق الصحيح . أما التوبة في نظر الشيخ ياسين فهي تقتضي من الملك أن يتخلص من مستشاريه وحاشيته وإلغاء البيعة القسرية وإصلاح من ارتكب من منكر وطلب المشورة من رجال الدعوة بعد حل الأحزاب السياسية وإقامة الاقتصاد الإسلامي وأخيراً إعلان التوبة بجهر ووضوح[٤٠].

وفكر الحركة هو مزيج من كتابات عبد السلام ياسين ومن وثائق تنظيمية قلما أمكن التعرف عليها خارج نطاق الجماعة بسبب طوق السرية الذي تضربه حولها . ويمثل كتاب المنهاج النبوي –في رأينا– مستوى تبلور الموضوعات التأسيسية للحركة كما يسمح بفهم أشمل للخلفية الفكرية للحركة في مستوييها النظري والسياسي والكيفية التي تتم بها صياغة تلك الخلفية في هيكل تنظيمي .

بإيجاز شديد يمكن القول إن "العدل والإحسان" تميل إلى التوسع في القطاعات الحيوية للمجتمع، وقد نجحت في أن تحتل مساحات واسعة من الجامعات في غضون السنوات الأخيرة مستثمرة الأزمة التي تعصف بالمنظمة النقابية الطلابية منذ ما يزيد على خمس عشرة سنة[٤١]. ومع أنها تميل إلى الإحجام عن الإفصاح عن قوتها، إلا أن الدلائل تشير إلى أنها تتمتع بقاعدة قوية ومنظمة وأنها قادرة على خلق بعض الحقائق على الأرض[٤٢]. وتختلف هذه الجماعة عن الشبيبة الإسلامية في كونها ترفض العنف المسلح باعتباره رديفاً للثورة . ذلك أن "القومة الإسلامية غير الثورة . والقومة تروم القوة لا

العنف . والقوة وضع يد التنفيذ في مواضعها الشرعية، بينما العنف وضعها بميز الهوى والغضب"[43]. ترفض الثورة مقابل القومة لأن هذه الأخيرة "أعمق أصلاً وأرفع وأوسع منبسطاً من حروب التحرر من الاستعمار وثورات ما بعد التحرر"[44]، كما ترفض أسلوب الاغتيال السياسي[45]. وإذا كان الرفق والحلم والأناة وتجنب سفك الدماء بغير حق واجب المؤمن أثناء القومة[46]، فإنه "ليس من العنف ولا منافياً للعفو أن يطرد من الساحة العامة سدنة الفساد"[47]. وترفض الحركة أسلوب التكفير للمجتمع. « إننا مفتونون لا جاهليون »، يقول مرشدها، و« الفتنة لا تعني خروج الأمة عن إسلامها » وإنما هي « أمراض بعضها أخطر من بعض »[48]، وهو ما يجعل الهدف هو القضاء على الفتنة بمعالجة تلك الأمراض لا القضاء على الناس[49]. ويتابع : وأما إذا "كنا نظن أن تفصيل الأمة بسيف قاطع يميز في الحين الأجزاء الصالحة والفاسدة بعضها عن بعض هو العلاج فما نحن هناك"[50]. إن التكفير مرفوض أولاً لأنه خروج عن تعاليم الدين، ذلك أن "أسلوب تكفير المسلمين كان أول مروق عن الإسلام بين من سماهم خوارج ... وخوارجنا من كل الأصناف يكفرون العامة والحكام والصالح والطالح"[51]. وثانياً لأنه يخطئ في تحديد الأهداف الصحيحة للعمل الإسلامي باعتقاده أن "الشرك والبدعة في المسلمين أَولى بالقتال من فتح الحكم الجبري وأصوله"[52]. إلا أن ما ينطبق على المجتمع عامة لا ينطبق على نخبه السياسية ومنها "حكام الجبر العلمانيين جهاراً الفاسقين ليلاً ونهاراً الكافرين الظالمين إسرافاً وتباراً"[53]. ولا يتردد عبد السلام ياسين في وصفهم بالجاهلية[54]، وبالكفر . فـ"في بلادنا الإسلامية صنائع للجاهلية وسدنة من بني جلدتنا ... يحكموننا بغير ما أنزل الله"[55]. والحاكم "إذا عطل الدين وحكم بغير ما أنزل الله (يكون) من الكافرين الفاسقين الظالمين"[56].

إن معارضة حركة العدل والإحسان للحكام لا تتم على مستوى تدبير المعاش بل لأنهم خرجوا عن الدين[57] فظلموا الظلم الأكبر "وهو الإشراك مع الله عز وجل في حاكميته"[58]. وما يسري على الحكام يسري أيضاً على المعارضات الحزبية، لا سيما

منها اليسارية والقومية فـ"أمام جماعة المسلمين المجاهدة قوى حية بالحقد الطبقي منظمة بالانضباط اليساري، موجهة بالإيديولوجية المسيطرة على العقول"(٥٩). أما القومية فهي "داؤنا وبلاؤنا المفرق للمسلمين على حيثيات النسب ..."(٦٠). لا جواب على هذا الوضع إلا بالجهاد . وللجهاد أهداف عدة ليس أقلها "إعادة الخلافة على منهاج النبوة"(٦١). فعلى الحركة أن تنظم جيلاً يحرر الأمة من ربقة الجبر الملحد أو المنتشر تحت شعارات الإسلام، ويقيم للأمة دولة الخلافة(٦٢)، جيلاً يحدد مهمته الأولى في "إقامة دولة إسلامية في أقطار الإسلام ثم إقامة الخلافة الإسلامية في الأرض"(٦٣) و"على الدولة الإسلامية أن تعيد إلى الأمة صرامة التشريع والتوجيه والإسلاميين(٦٤)، وذلك بإقامة حدود الله التي تسمح بـ"الانتقال من حالة الفتنة والحكم الطاغوتي إلى أصالة المجتمع الإسلامي الخاضع لجلال الله وأحكامه"(٦٥). لكن الجهاد ليس طريقاً واحداً أو حداً ضد الحكام وبقية الجاهليين، فأمام هؤلاء خياران: فإما أن يتوبوا توبة عمر بن عبد العزيز(٦٦) أو العصيان الذي يأتي بنيانهم من قواعده. إنها عملية «جذرية تنقلنا من بناء الفتنة ونظامها وأجواء الجاهلية ونطاقها إلى مكان الأمن والقوة في ظل الإسلام». وفي حين يجب الالتزام بأمر الله بعدم سفك دماء المسلمين بغير حق وبعدم المشاركة في الظلم والتعذيب، فإنه ليس من « المروق الشدة على من يوقد الـ(النعرات) ويسعى في الأرض فساداً »(٦٧).

نكتفي بهذا النزر فيما يتعلق بتصور الحركة للقضايا الأساسية موضوع الخلاف بين فصائل العمل الإسلامي، وهي الموقف من النظام السياسي والدولة الإسلامية والخلافة والعنف والتكفير وتطبيق الشريعة. ومهما يمكن أن يقال عن تلك الأطروحات من أنها وصلت إلى مأزق من خلال نماذجها الإيراني والأفغاني والجزائري، إلا أننا نستطيع القول، ومن جهة تأثيرها في تكون الوعي السياسي الإسلامي في المغرب أنها ما زالت حاضرة وبقوة في وعي القاعدة العظمى لفصائل الحركة الإسلامية –حتى تلك التي اختارت طريق الشرعية القانونية– ما زالت تلك الأطروحات تلهب مشاعر شبابنا المنظم

والمتعاطف . أخيراً نضيف أن البحث في المرجعية الفكرية والسياسية لحركة العدل والإحسان ولمرشدها لا يستقيم ودون العودة إلى التاريخ الخاص للنظام السلطاني في المغرب، وتحديداً ما تعلق منه بالعلاقة التي أقامها السلاطين المغاربة مع العلماء ومع بعض شيوخ الزوايا ودون استبيان اللحظات الفارقة في تلك العلاقة التي كان يعلن فيها العلماء رفض الطاعة للسلطان لخروجه على أحكام الشرع أو يقدمون له النصح أمثال محمد بن عبد الكبير الكتاني في مواجهة السلطان العلوي عبد الحفيظ وابن تومرت في مواجهة السلطان المرابطي علي بن يوسف ومحمد المدني كنون ضد السلطان محمد الرابع وأخيراً وليس آخراً الفقيه أبو محمد عبد السلام بن حمدون ضد السلطان العلوي إسماعيل(٦٨).

العلماء

مع استقرار ملامح الدولة الجديدة غداة الاستقلال وتبلور القواعد الأولى التي سترتكز عليها، سيواجه العلماء المغاربة السؤال عن الموقع الذي سيحتلونه في الخريطة الجديدة التي تم تثبيت حدودها في غيبة عنهم ولمن ستؤول مسؤولية الدفاع عن الشرع في وضع التهميش الذي انوجدوا فيه . في هكذا وضع يصبح الحديث عن أجوبة مستقلة ومتميزة غير ذي معنى، خاصة في المرحلة الممتدة من بداية الستينات وإلى أواخر السبعينات . ففي هذه المرحلة بادرت السلطة إلى اتخاذ قرارات وسن قوانين وإصدار ظهائر (فرامانات) تعكس في مجموعها سياسة مزدوجة هي سياسة التحييد والاستيعاب، سياسة تم تدشينها بإدماج سلك العلماء في الوظيفة العمومية. وتم تحديد وظيفتهم بالتأويل بمقتضيات السياسة وتم تحديد معايير تجديد أهليتهم وهي الحصول على شهادة تعليمية من مؤسسة رسمية . هذه القرارات صاحبها إقصاء فعلي للعلماء من المواقع الفاعلة(٦٩). تبع ذلك إجراءات أخرى تصب كلها في تقليص مجال فاعليتهم وتلحقهم بدوائر إنتاج القرار الرسمي . وفي هذا السياق سيتم دمج المؤسسات التعليمية التقليدية كجامعة القرويين بوزارة التعليم في ١٩٦٣ كما تم إلحاق الكتاتيب القرآنية التي أصبحت

تلعب دور التكوين الأولي قبل الابتدائي، وفي السنة اللاحقة تم خلق مؤسسة جديدة لتكوين الأطر المتخصصة في علوم الدين . وعلى الرغم من أن هذه الإجراءات تمس في العمق الدور والامتيازات التي كانوا يتمتعون بها فإن أغلبهم ظل يجتهد في مد السلطة بالعدة الشرعية اللازمة لإجازة اختياراتها وفي محاولاتها كسب المجتمع لها، من خلال التبني غير المشروط لخطابها والخضوع للقواعد التي رسمتها .

وحين نعيد مطالعة نوع الخطاب الذي انبثق عن رابطة علماء المغرب، فإننا نجده مطابقاً في محتواه لما هو مطلوب منها . فهي تعرف نفسها بأنها رابطة دينية تثقيفية غير خاضعة لمذهب أو لجهة سياسية . وتحدد أهدافها "الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة وتلقين الناس مبادئ الدين وحماية التعليم الإسلامي العربي ومحاربة اللادينية والإلحاد والزندقة والانحلال الخلقي والاجتماعي والعمل على جعل القضاء والتشريع خاضعين لقواعد الإسلام"(٧٠). أما المادة ١٤ من القانون الأساسي فقد جاء فيها «للمجلس الأعلى (مجلس الرابطة) بناء على توصية من الأمانة العامة أن يعرض على صاحب الجلالة أمر من تجاهر بالزندقة والإلحاد، أو ثبت عليه ارتكاب ما ينافي الأخلاق الإسلامية الكريمة ويلتمس منه نصرة الله اتخاذ ما يلزم في شأنه»(٧١).

هذا التناغم/ التطابق بين خطاب العلماء من خلال الرابطة وبين خطاب السلطة ستعبر عنه أيضاً « جمعية خريجي دار الحديث الحسنية » والتي تأسست في ١٩٦٧، من خلال الأهداف التي حددتها وهي: "خدمة الصلح العام وخدمة الثقافة الإسلامية والعربية وإحياء التراث الإسلامي والدعوة إلى الله بالحسنى ومكافحة التيارات الفكرية المنحرفة والعقائد الزائفة"(٧٢).

المتمعن في هذين النصين لا يمكنه -أمام تأكيدهما على الأهداف ذات الصبغة العقائدية والأخلاقية وعلى الجانب الدعوي لنشاطها وعدم خضوع أصحابها لأي مذهب أو عقيدة سياسة وعلى مكافحة التيارات الفكرية المنحرفة- إلا أن يسجل ما تنطوي

عليه هذه المواقف من دلالات في سياق الحرب المعلنة آنذاك على المعارضة بشقيها الاشتراكي والماركسي والتي كانت تحتل حيزاً واسعاً من الفضاء السياسي . وإذا تركنا جانباً المواثيق والقوانين الداخلية لهيئة العلماء، فإن سيلاً من المواقف التي صيغت على شكل فتاوى أو مواقف تم التعبير عنها بالصمت مثل منع الحزب الشيوعي سنه ١٩٦١ ومحاكمة البهائيين في مدينة الناظور الشمالية واقتحام زاوية الزيتونيين تحمل من المعاني ما يلقي الضوء على الدور الذي أصبح مطلوباً من العلماء لعبه وهو الدور الذي سيفقده السلطة الرمزية التي كانوا يتمتعون بها ويفقد رأيها السلطة الشرعية التي كانت تجعل منه -في الماضي القريب- ما يشبه الإلزام، لا تعوزه حجية الفقه ولا السند الشرعي وستؤدي بها إلى التهميش والابتعاد عن الخوض في قضايا ونوازل يفترض فيها عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن تساهم في درء أخطارها ومحاصرة آثارها السلبية .

في أواخر السبعينات وفي سياق التفاعلات التي أنتجها الحدثين الإيراني والأفغاني وفي شروط تصاعد واضح لقوة الإسلام السياسي والتهديد الذي أصبحت تمثله للقواعد المتفق عليها. ستتم إعادة هيكلة هذا الجسم وحقنه وتوسيع مجالات فعله وتحميله مهمات جديدة، كل ذلك دون أن تتحول عن القاعدة الأساسية التي جسدها شعار: "إياكم والتعاطي بالسياسة" إذ أن "دور العلماء ليس إعطاء دروس في السياسة ولا يعنيكم فيما إذا ارتفع سعر الوقود وسعر الدخان"(٧٣). وإعادة الهيكلة هذه سيجسدها قرار إنشاء "المجلس العلمي الأعلى" و"المجالس العلمية الإقليمية" برئاسة العاهل المغربي وبموجب الظهير (الفرمان) الصادر في ٨ أبريل/ نيسان ١٩٨١. الظهير حدد مهام هذه المؤسسة في إحياء كراسي الوعي والإرشاد والتثقيف الشعبي بالمساجد، والسهر على سيرها وتوعية الفئات الشعبية بمقومات الأمة الروحية والأخلاقية والتاريخية والإسهام في الإبقاء على وحدة البلاد العقائدية والمذهبية ومواجهة المذاهب الأجنبية وما تشكله من خطر على كيان الأمة المغربية وقيمها الأصيلة(٧٤).

ليست الدعوة إلى الابتعاد عن السياسة دعوة إلى عدم الخوض فيما يرتبط بها كالأمن. وإذا كانت «المعاملات لا تهمكم (و) لا تهمكم السيرة في الأزقة ولا العربدة في الطريق ...»[٧٥]، فإن الأمن -على العكس من ذلك- يجب أن يكون من صميم اهتمامهم، كما أن الإبلاغ عما يحدث وما يمكن أن يحدث من بدع في أماكن العبادة تقع في صلب مهامهم باعتباره واجباً دينياً . يقول العاهل المغربي في الكلمة الموجهة للمجالس العلمية: « إن أجدادنا لم يقوموا بالأشياء عبثاً، بل كانوا على علم بما يقومون به حتى بالنسبة للمساجد دفاعاً عن السنة وليس تجسساً على الناس . وهؤلاء كانوا إذا ما رأوا بدعة يخبرون بها المخزن . واليوم لا يصل أي شيء من مساجد أقاليمكم »[٧٦].

في موازاة سياسة التحجيم/ الاستيعاب لمؤسسة العلماء، وفي تعارض مع الوظيفة التي قبلت بها "طوعاً" كانت مجموعة من العلماء[٧٧] تضع لبنات أولية لخطاب نقدي تجاه السلطة وتجاه علمائها . هؤلاء العلماء لم يصوغوا -بعد- مشروعاً متكاملاً، وظلوا عند الإدلاء "بالموقف الحر" المستند إلى الشرع، منبهين إلى خطورة السكوت عن الانحراف وممالاة الحاكم طمعاً في عطاء أو خوفاً من عقاب . والقارئ للرسائل التي كتبها أحد أعضاء هذه المجموعة (عبد العزيز بن الصديق) على صفحات جريدة "مجمع البحرين" التي كان يرأس تحريرها تستوقفه اللهجة التي كتبت بها والتي لا تخلو من حدة . فعلى سبيل المثال اعتبر الفقيه قرار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القاضي بتوحيد خطبة الجمعة "أمراً غير جائز شرعاً" وأن صلاة الجمعة بتلك الخطب باطلة[٧٨] .. وفي فتوى أصدرها في حرب الخليج الثانية، وبعد أن يستعرض عدد من الأدلة الشرعية التي تحرم الاستعانة بالمشركين على المشركين، فكيف إذا كانت الاستعانة بالكفار على المسلمين، يتساءل: « أي علماء السوء الذين أغمضوا عيونهم عن هذه النصوص القرآنية والسنة المحمدية وصاروا يفتون بجواز الاستعانة بالكفار ؟ » ليقرر أن ما يحصل في الخليج هو من باب الكفر والضلال واصفاً العلماء الذين أفتوا بجواز هذا الأمر بـ"العلماء الممسوخين يفعلون ما يؤمرون"[٧٩]. ويسوق "بن الصديق" جملة أسباب يمتزج فيها الشرعي

بالسياسة لإثبات صواب فتواه فـ"الأعداء يجتهدون ولا يقصرون في مضرتنا وخذلاننا وإذايتنا بكل ما يستطيعون ... ويكفي أنهم زرعوا في وطننا دولة اليهود بغضاً ومحاربة للمسلمين"[٨٠]. ثم الموقف الذي "وقفته أوروبا الكافرة كلها برئاسة أمريكا من ثورة إيران المسلمة"[٨١]. وبشكل عام يمكن القول إن ثلاثة وقائع متتالية شكلت مناسبات أبانت عما طرأ من تحول على مواقف بعض العلماء على شكل فتاوى جماعية، تحمل توقيع "فريق من علماء المغرب" وذلك على الرغم من عدم وجود إطار تنظيمي معترف به قانونياً يؤطر عملهم . الواقعتان الأولى والثانية تتعلقان بقضايا ذات أبعاد عربية وهما حرب الخليج ومؤتمر مدريد. وتتعلق الثانية بالرد على قرار السلطة القاضي بعزل خطباء الجمعة الذين رفضوا الامتثال لقرار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتوحيد الخطبة .

نقرأ في البيان الصادر عن "الفريق" المذكور بخصوص حرب الخليج رفضاً للموقف الرسمي من هذه الحرب والذي تمثل في بعث عدد من الجنود المغاربة إلى العربية السعودية، وهو رفض له من السند الشرعي ما يكفي لتصبح مشاركة "بعض العرب والمسلمين في هذه الحرب القذرة وتحت القيادة الأمريكية الطاغوتية ضد الشعب العراقي المسلم ... سواء بالجند أو المال أو بالتأييد، إنما هي التحاق صريح بصف أعداء الإسلام العاملين على تدمير قدرات الأمة الإسلامية وإذلالها" والبيان لا يقف عند الإدانة الصريحة لهؤلاء بل يدعو إلى الفعل لإيقاف الحرب . إن هذا "يستوجب على كل مسلم أن يقف بكل ما أوتي من إمكانات إلى جانب إخوانه المسلمين المجاهدين ضد الغزاة المعتدين"[٨٢]. في المنحى ذاته -أي عدم التجويز الشرعي لما فيه ضرر المسلمين- حرر هذا الفريق بياناً حول مؤتمر السلام العربي الإسرائيلي تحت عنوان "بيان الحق وإسداء النصيحة لجميع المسلمين حكاماً ومحكومين"، وفيه يعتبر بأن قضية فلسطين هي مسؤولية إسلامية، لا عربية فقط أو فلسطينية، ولا يملك أي حاكم ولا أية حكومة أو منظمة حق التصرف فيها ... بغير ما نص عليه القرآن الكريم والسنة النبوية من وجوب الجهاد لتحريرها، وإذ يستعيد البيان مواقف علماء المغرب والمسلمين الرافضة لأي صلح مع إسرائيل[٨٣] يقرر

أن "كل اعتراف لإسرائيل بجزء من فلسطين ... تصرف خارج عن الشرعية الإسلامية"[٨٤]. وبحسب البيان فإن موطن العطب فيما يتخذ من قرارات ليس فقط في افتقادها للشرعية الدينية، وإنما أيضاً للشرعية السياسية، فالشعوب العربية لم تعط لحكوماتها "أي تفويض بطرق ديمقراطية سليمة لاتخاذ قرارات ..."[٨٥] من هذا الحجم.

إن الدستور المغربي ينص على أن المغرب دولة إسلامية أي أنها دولة لا تفصل الدين عن الدولة، كما أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... من صميم العمل السياسي في الإسلام". تلك هما القاعدتان الدستورية والشرعية التي انطلق منهما البيان الثالث لـ"فريق من علماء المغرب" لمواجهة قرار السلطة عزل عدد من خطباء المساجد، وهم إما شاركوا بالتنديد بالموقف الرسمي من حرب الخليج أو رفضوا الامتثال لقرار وزارة الأوقاف بإلقاء خطبة موحدة في صلاة الجمعة تحددها الوزارة المذكورة . وقد وصف البيان ذلك القرار بـ"بدعة سياسية جديدة" لأن الخطباء "ليسوا مجرد أبواق لتلاوة الخطب الوزارية بل هم علماء وفقهاء ... والتعويضات التي يتلقاها أئمة وخطباء المساجد ليست من ميزانية الدولة بل من أوقاف المحسنين الذين يقدمونها دون قيد أو شرط"[٨٦].

الهوامش

(*) يكفي أن نشير هنا إلى التعاطف الشعبي الواسع الذي خلّفته تلك الثورة في مختلف الأوساط والذي كان يعبر عن نفسه في تصدر شعارات التأييد والمساندة للثورة لكل التظاهرات السياسية والثقافية. وعلى سبيل المثال لا الحصر تذكر حركة الاحتجاج الواسعة التي ووجه بها استقبال الشاه المخلوع بالمغرب.

(1) يقول عبد السلام ياسين في سياق نقده للعلماء: "إن المشكلة هي في العلاقة بين انعدام الأخلاق وبين النظام الاقتصادي والسياسي"، ويقول أيضاً "من ربى المرأة ... من كساها وآواها وأطعمها ؟ ذلك الذي يفعل كل هذا يحق له أن يصرخ ويطبق حق الله في الزانية". المنهاج .. نفس المصدر، ص ٢٨١ .

(2) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٢٤٢ .

(3) عبد السلام ياسين .."كان الإمام البنا رحمه الله يفصل ثلاث مراحل للدعوة: مرحلة الدعاية والتعريف ثم مرحلة التنفيذ، هذا جيد، ومعه أن المراحل متداخلة ضرورة". المصدر نفسه، ص ٢٩٣ .

(4) يتهم عبد الكريم مطيع، مؤسس الشبيبة الإسلامية، الذين يركزون على الدعوة بدل السلطة، بالخوف والتردد وبالأمراض التي تعيق -في رأيه- قيادتهم للجماهير المسلمة. ذلك أن الوضع الكارثي لا يحتمل انتظار تربية كل المغاربة تربية إسلامية، .. جريدة "المجاهد"، عدد ٣، ١٩٨١ .

(*) على الرغم من إصدار الشبيبة الإسلامية بياناً تتبرأ فيه من اغتيال عمر بن جلون فإن عبد الكريم مطيع صرح لأحد الوطنيين المغاربة بأن السلطة قامت باختراق تنظيمه عبر سوري لاجئ يدعى (بهاء الدين الأميري) الأستاذ في "دار الحديث الحسنية" والذي كان في الواقع يشتغل مستشاراً في الديوان الملكي-(دائماً حسب ع. مطيع)- وأن هذا الأخير هو الذي خطط لعملية الاغتيال. إلى ذلك أصدرت المجموعة المعتقلة بتهمة القتل تلك بياناً من السجن عام ١٩٨٨ تتهم فيه ع. مطيع بإعطاء الأمر إلى شخص يدعى "النعماني" بتنفيذ القتل، ونشير إلى أن "كمال ابراهيم" نائب ع. مطيع والمتهم الرئيسي في هذه القضية (والذي يعتبره "محمد ضريف" في كتابه "الإسلام السياسي في المغرب" عنصراً مجنداً من طرف السلطة داخل الشبيبة). وبعد اعتقال دام خمس سنوات تمت تبرئته من طرف محكمة الجنايات بالدار البيضاء في سبتمبر/ أيلول سنة ١٩٨٠، في حين لم يتم الحكم بالسجن المؤبد غيابياً على ع. مطيع إلا بعد مغادرته المغرب و لم يطالب به القضاء، لا من السعودية ولا من الكويت حيث ظل متنقلاً بين هذين البلدين قبل أن يغادرهما في اتجاه أوروبا. يذكر أن الحركة قامت وفي نفس السنة بالاعتداء بالضرب على المسؤول بالحزب الشيوعي "عبد الرحيم الملياني" وبأمر من ع. مطيع شخصياً بحسب نفس المصادر.

(5) تجدر الإشارة إلى أن الجناح الأقوى داخل "الشبيبة الإسلامية" أصدر قراراً بطرد ع. مطيع بعد إعلانه العداء للسلطة ومباشرته إصدار جريدة "المجاهد" في مارس/ آذار سنة ١٩٨١. هذا الفصيل من التنظيم هو الذي سيشكل فيما بعد "الجماعة الإسلامية" ثم "الإصلاح والتجديد" وأخيراً "حركة التوحيد والإصلاح" بعد توحدهما مع "رابطة المستقبل الإسلامي" في غشت/ أغسطس ١٩٩٦. راجع بهذا الخصوص: بيان الانشقاق والرسالة التي بعث بها زعيم الحركة آنذاك "عبد الإله بن كيران"، إلى وزير الداخلية في مارس/ آذار ١٩٨٦. الوثيقتان منشورتان بـ: الإسلام السياسي في المغرب، محمد ضريف، ص ٢٦٤ .

(7) الفقيه "محمد عبد السلام بن حمدون" رفض الامتثال للسلطان العلوي "إسماعيل" بأن يكتب بتمليكه للعبيد، وبعد سنة من العقاب أمام الناس تم قتله خنقاً، وقد كتب قبل وفاته يقول: "إني ما امتنعت من الموافقة على تمليك من ملك من العبيد إلا لأني لم أجد له وجهاً ولا مسلكاً ولا رخصة في الشرع. وإني إن وافقت عليه طوعاً أو كرهاً فقد خنت الله ورسوله والشرع وخفت من الخلود في النار بسببه. وأيضاً فإني نظرت في أخبار الأئمة المتقدمين حين أكرهوا على ما لم يظهر لهم وجهه في الشرع، فرأيتهم ما آثروا أموالهم ولا أبدانهم على دينه خوفاً منهم على تغيير الشرع واغترار الخلق بهم. الثلاثاء ٢٣ ربيع الثاني ١١٢١ للهجرة". الناصري. الاستقصاء، ج٧، ص ٩٤-٩٥ .

(8) ولد عبد الكريم مطيع سنة ١٩٣٦، وفي الخمسينات شارك في المقاومة الوطنية للوجود الفرنسي. وبعد الاستقلال التحق بـ"الاتحاد الوطني للقوات الشعبية" لينسحب منه في بداية السبعينات ويؤسس حركة "الشبيبة الإسلامية".

(9) ارتبطت الطرقية كتعبير طقوسي ديني بالزوايا، وذلك في التاريخ الوسيط كما الحديث للمغرب. والطريقة هي الممارسة الطقوسية التي تتمثل فيها الروحانية الخاصة بكل زاوية، وهي كناية عن ممارسة صوفية ذات جذور في الثقافة الإسلامية تنطلق أساساً من اعتقاد مميز يرى أن الممارسة الإيمانية الحق لا تسلك سبيل أداء الرسوم والتكاليف الشرعية، كالصلاة والزكاة وحدها أو التوسل بالعقل لمعرفة الملكوت الإلهي، وإنما تتم بالوجد والإشراق حيث يستغرق المتعبد في تأمل الخالق إلى اللحظة التي تسقط فيها الوسائط بينه وبين الله، وتتجلى الحقيقة في لحظة الحلول أو معاينة الحضرة الإلهية. وقد سلك الطرقيون المغاربة سبيل "الشطح والجذبة" أي الرقص والغناء الذي يصاحبه ترتيل الأدوار والأذكار، وهي مجموعة نصوص منظومة تختلف من طريقة إلى أخرى، لمزيد من التفاصيل. راجع الناصري، مرجع سابق، ج٦ .

(10) أحد الموقوفين في قضية اغتيال عمر بن جلون والمدعو سعد ابن ادريس، اعترف أنه ينتمي إلى مجموعة تحمل اسم "المجاهدون المغاربة" تابعة لعبد الكريم مطيع، ويشرف عليها عبد العزيز نعماني وهو ما أكده أيضاً بيان مشترك من المعتقلين في هذه القضية يذكر أن ع. مطيع نفى تورطه في الاغتيال كما نفى وجود أية علاقة له مع نعماني، كما اتهم السلطة باغتيال أحد المتهمين "عبد المجيد خشان" في السجن لإخفاء معالم الجريمة.

(11) يرى "محمد ضريف" أن "منظمة المجاهدين بالمغرب" لم تتأسس إلا في ١٧ مارس/ آذار ١٩٨٠ أي بعد انشقاق "النعماني" عن "مطيع" كما يفسر البيان الذي أصدرته "جمعية الشبيبة الإسلامية" والذي تتبرأ فيه من اغتيال (عمر بن جلون) وهو وجود النعماني في صفوفها بكون "الجمعية" لم تكن تعرف بوجود "الحركة" ولا بـ"النعماني". الإسلام السياسي في المغرب، ص ٢٣٨ .

(12) من سورة «الحجرات»- الآية رقم (٦).

(13) من لقاء مطول مع نشطاء هذه المجموعة "وعن سؤالنا عن موقفها من المؤسسة الملكية أجاب: "إننا نعتقد بإمكانية تطوير الملكية وذلك بفك الارتباط بين السلطة والقداسة، وبأن يمارس الملك السلطة لا أن يملكها. على أن إعادة صياغة النظام الملكي - يضيف- يجب أن تتم وفق الشرع، ويتابع، وبالنظر لهشاشة التركيبة الاجتماعية فإن الوضع لا يحمل المساس برأسه، لأن من شأن ذلك أن يفتح المجال أمام القبلية والحزبية والجهات الأجنبية بالتأثير في مساره وتحديد وجهته".

(14) محمد يتيم : "حركة التوحيد والإصلاح، التجربة الوحدوية، التوجهات العامة"، وثيقة خاصة مطبوعة على الآلة الكاتبة.

(15) نفس المصدر .

(16) نفس المصدر .

(17) نفس المصدر .

(18) بيان الانفصال الذي أصدرته "الجماعة الإسلامية" في ١٩٨١. أما بخصوص الموقف من الصحراء فقد صرح ع. الكريم مطيع في لقاء مطول مع "فرانسوا بورجاس" أن اعتراضه على الأطروحة الرسمية اعتراض من الناحية التاريخية والسياسية والدينية، أي على

الربط الذي أقامه النظام بين الصحراويين وبين العرش عن طريق البيعة، ولأنها لم تطرح بمفاهيم الإسلام. وأخيراً لأنها لم تطرح بمعنى المصالح الموضوعية المشتركة، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(١٩) "بيان إلى الرأي العام" أصدرته الجماعة توضح فيه أسباب تغيير اسمها، جريدة الراية، عدد ١٥، ١٩٩٢ .

(٢٠) من ميثاق الجماعة الإسلامية .

(٢١) من الرسالة التي بعث بها عبد الإله بن كيران إلى وزير الداخلية، مارس/ آذار ١٩٨٦ .

(٢٢) جاء في الرسالة التي بعث بها زعيم الحركة إلى العاهل المغربي في ١٩٨٧، والتي يطلب فيها تدخل الملك لتسوية الوضع القانوني للجمعية: "إننا لا نعادي نظام الملكية الدستورية لما يقوم عليه من مشروعية دينية وما يمثله من أصالة تاريخية في بلادنا" .

(٢٣) نفس المصدر .

(٢٤) راجع البيان الصادر عن المكتب التنفيذي للجماعة الإسلامية، "الراية"، ٢٩ نوفمبر ١٩٩٠، راجع أيضاً الرسالة التي بعث بها "بن كيران" إلى وزير الداخلية في ١٩٨٦، حيث نقرأ: "ومن الواجب -في رأينا- أن يقوم بين المسؤولين والدعاة تعاون قوي لما فيه خير بلدنا" .

(٢٥) بيان المكتب التنفيذي للجماعة، الراية، عدد ٢٩٠٤، نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٠ .

(٢٦) من ميثاق الجماعة، مصدر سابق .

(٢٧) القانون الأساسي للجماعة، مصدر سابق .

(٢٨) من الرسالة التي بعث بها عبد الإله بن كيران إلى العاهل المغربي، مصدر سابق .

(٢٩) من ميثاق الجماعة، نفس المصدر .

(٣٠) يقول الفصل التاسع من الدستور أنه يضمن "حرية الرأي وحرية التعبير بجميع أشكاله وحرية الاجتماع، وحرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة نقابية وسياسية .... ولا يمكن أن يوضع حد لهذه الحريات إلا بمقتضى القانون"، الجريدة الرسمية، ٢٥ غشت/ آب ١٩٩٢، عدد ٤١٦٤ .

(٣١) محمد يتيم : "حركة التوحيد والإصلاح، التجربة الوحدوية، التوجهات العامة"، وثيقة خاصة مطبوعة على الآلة الكاتبة.

(٣٢) نفس المصدر .

(٣٣) نفس المصدر .

(٣٤) نفس المصدر .

(٣٥) نفس المصدر .

(٣٦) نفس المصدر .

(٣٧) نفس المصدر .

(٣٨) نفس المصدر .

(٣٩) يقصد بذلك الانقلابين العسكريين المتتالين في: ١٩٧١ و ١٩٧٢ .

(٤٠) كلفته هذه الرسالة عدة أشهر في مستشفى الأمراض العقلية بمراكش وثلاث سنوات ونصف من السجن .

(٤١) المقصود هنا الخلافات الحادة التي عاشها "الاتحاد الوطني لطلبة المغرب" بين أطرافه اليسارية والتقدمية وخاصة بعد الانشقاق الذي عرفه حزب "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" وظهور لائحتين باسمه داخل المؤتمر السابع عشر للمنظمة وهو ما أدى إلى فشل المؤتمر وتجميد أجهزة النقابة القيادية .

(٤٢) هكذا استطاعت الحركة حشد ما لا يقل عن أربعين ألفاً من أنصارها ومحازبيها -حسب تقديرات وكالات الأنباء الدولية- في تجمع مستقل عن التجمع العام وذلك في التظاهرة التي دعت إليها القوى السياسية المغربية تضامناً مع العراق في الثالث من فبراير ١٩٩١ .

(٤٣) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص ٩ .

(٤٤) عبد السلام ياسين، نفس المرجع، ص ٩، ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٤٥) جاء في العدد السادس من مجلة "الجماعة"، في سياق الحديث عن اغتيال عمر بن جلون: "من ثبت عليه منكم أنــــه في صبيانيــة الاغتيال السياسي نبرأ منه علنية ونتفاداه كما نتفادى خطر الأعمال المراهقة غير المسؤولة"، ص ٩٤ .

(٤٦) عبد السلام ياسين، نفس المرجع، ص ٣١٤ .

(٤٧) عبد السلام ياسين، مرجع سابق، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

(٤٨) عبد السلام ياسين، مرجع سابق، ص ٢٦٠ .

(٤٩) عبد السلام ياسين، نفس المرجع، ص ٢٦١ .

(٥٠) عبد السلام ياسين، نفس المرجع، ص ٢٦٢ .

(٥١) عبد السلام ياسين، مرجع سابق، ص ٢٦٠ .

(٥٢) عبد السلام ياسين، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

(٥٣) عبد السلام ياسين، مرجع مذكور، ص ٢٤ .

(٥٤) يفسر سيد قطب في "معالم في الطريق" معنى الجاهلية بمعنى الجهل. والمجتمع الجاهلي هو الذي يجـــهل الله ورســـوله والقوانـــين السماوية فكل مجتمع يعترف بالحاكمية لغير الله ويستمد أحكامه من غير ما شرعه الله وأمر به هو مجتمع جـــاهلي. والتســليم بجاهلية المجتمع يقتضي التسليم بأمرين: أولهما ضرورة الجهاد فيما يشبه حروب الردة. وثانيهما الطاعة كواجب ديني لمن يطبـــق شرع الله، لأن الحاكم إذا طبق شرع الله تكون سلطته مستمدة من الله، إذ هو خليفته على الأرض. راجع أيضاً "أبـــو الأعلـــى المودودي"، منهاج الانقلاب العسكري، بيروت، الرسالات، ص ٤٩

(٥٥) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مصدر سابق، ص ٥ .

(٥٦) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، نفس المصدر، ص ٢٥ .

(٥٧) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، نفس المصدر، ص ٢٥ .

(٥٨) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٢٥٠ .

(٥٩) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٨٨ .

(٦٠) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ١٥٢ .

(٦١) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٥ .

(٦٢) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٥ .

(٦٣) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٧٢ .

(٦٤) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٢٠٢ .

(٦٥) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٢٠٢ .

(٦٦) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٢٥ .

(٦٧) عبد السلام ياسين، نفس المصدر، ص ٣١٠ .

(٦٨) محمد بن عبد الكبيرالكتاني، ولد في ١٨٧٣ وهو شيخ الزاوية الكتانية، دخل في صراع مع السلطان عبد العزيز وتبـــنى موقـــف الرفض من الإصلاحات الأوروبية في المغرب داعياً إلى الاستنجاد بتركيا المسلمة. وفي عهد السلطان عبد الحفيظ اشترط تقـــديم البيعة له بإلغاء كل الامتيازات المالية والجمركية والعسكرية الممنوحة للأجانب. لكن السلطان لجأ إلى العلمـــاء المقربـــين منـــه لمواجهة الكتاني فتحداهم وأعلن التمرد واتجه إلى الأطلس المتوسط لجمع الأنصار، لكن جيش السلطان لحقه وجاء بـــه أســـيراً

حيث توفي بعد بضعة أيام على اعتقاله. أما ابن تومرت وهو مؤسس الدولة الموحدية (١١٣٨) فقد واجه السلطان المرابطي علي بن يوسف والعلماء المقربين منه. حاول السلطان اعتقاله لكنه تمكن من الفرار إلى أغمات وأحل دم السلطان لأنه - بحسبه- خارج عن الشرع لأن النصيحة لا تنفع معه. خالد الناصري، الاستقصا، ص ٨٢ - ٨٥، وعن ابن حمدون راجع ما سبق. أما في باب إسداء النصيحة فنكتفي هنا بالتذكير بالفتوى التي أصدرها مجلس علماء فاس ويطلب من الفقيه جعفر ابن ادريس الكتاني للضغط على السلطان كي لا يذعن لمطالب فرنسا. وقد اعتبرت الفتوى أن الأجانب هم مصدر كل المصائب التي تحل بالبلد وأنهم لم يأتوه إلا بالخراب. راجع: عبد الله العروي، أصول الوطنية المغربية .

(٦٩) تجدر الإشارة إلى أن هذا التهميش ساهمت فيه أيضاً عوامل أخرى أهمها استلام النخب السياسية الجديدة مقاليد الأمور وغلبة العناصر ذات التكوين الثقافي الغربي عليها، مما جعل دور العلماء يتقلص إلى حد "امتناعهم" عن الإدلاء برأيهم في القضايا التي عاشها المغرب في بداية الستينات، وهي قضايا لها علاقة مباشرة بالحقل الذي يحتلونه كمنع الحزب الشيوعي المغربي باسم الدين على سبيل المثال لا الحصر .

(٧٠) القانون الأساسي المقدم إلى السلطات سنة ١٩٦٨، وثيقة خاصة .

(٧١) القانون الأساسي المعدل، المؤتمر الثالث المنعقد في ١٩٨٠، وثيقة خاصة .

(٧٢) نفس المصدر .

(٧٣) من الكلمة الافتتاحية للعاهل المغربي في الدورة الأولى للمجلس العلمي الأعلى في ١٨ يونيو/ حزيران ١٩٨٢ .

(٧٤) من الظهير الخاص بإنشاء "المجلس العلمي الأعلى"، بتصرف، الصادر في ٨ أبريل/ نيسان ١٩٨١ .

(٧٥) من الخطاب الملكي في يونيو/ حزيران ١٩٨٤ .

(٧٦) من الخطاب الملكي في الدورة الثانية للمجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية .

(٧٧) من هؤلاء نذكر: عبد العزيز بن الصديق وإدريس الجاي ومحمد زحل ويحيى بن محمد المدغري ومحمد المتوكل ... إلخ .

(٧٨) عبد العزيز بن الصديق : مجمع البحرين .

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) نفس المصدر .

(٨١) نفس المصدر .

(٨٢) البيان نشرته أغلب الصحف المغربية : العلم، أنوال، الاتحاد الاشتراكي، الصحوة ..... إلخ .

(٨٣) نفس المصدر .

(٨٤) نفس المصدر .

(٨٥) نفس المصدر .

(٨٦) نفس المصدر .

المراجع

- ابن النجف

بيروت .

- أبو عزة ، ، ، الخطيب : (وهو اسم مستعار) تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق، دار المقدســـي،

- أبو عزة ،

- أبو عمرو عبد الله : الحركة الإسلامية في الأقطار العربية، الكويت: دار القلم، ط١، ١٩٨٦

عكا، دار ا عبد الله : الحركة الإسلامية في الأقطار العربية. الكويت : دار القلم، ١٩٩٢ .

- أحمد ، عبد ، زياد : الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، الإخوان المسلمون الجهاد الإســـلامي،

للترجمة وال لأسوار ط أيلول ١٩٨٩ .

- أركون ، م ، العاطي محمد : الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، ط١، مركز الأهـــرام

- أركون ، م شر، القاهرة، ١٩٩٥ .

١٩٩٣ . مد : الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠ .

- الإمام ، عب مد : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم الصالح، بيروت: دار الساقي، ط١،

- الأمين ، ح

- أمين ، صاد د الله : الإخوان وعبد الناصر، ط٢، مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، دمشق ١٩٨٢ .

سن : دائرة المعارف الإسلامية الشيعية .

- الأيوبي ، نز ق : (عبد الله عزام)، الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية (عمـان: د ، ن ١٩٧٦)

- باروت ، م

- البدري ، ع يه نصيف : العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، بيروت - لندن، ط١، ١٩٩٢ .

- البدري ، ع مد جمال : يثرب الجديدة : الحركات الإسلامية الراهنة، دار الريس، لندن ١٩٩٤ .

بد العزيز : حكم الإسلام في الاشتراكية، ط٣ (بيروت: دار البشير ١٩٧٣) .

بد العزيز : الإسلام بين العلماء والحكام (بغداد: د، ن ١٩٦٦) .

- البرغوثي ، إياد : الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، القدس، مركز الزهـــــراء للدراســـات والأبحاث، ط١، ١٩٩٠ .
- البرغوثي ، إياد : الحركة الإسلامية الفلسطينية والنظام العالمي الجديد، القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، ط١، 1992 .
- بري ، نبيه : العبور من الأوطان إلى الوطن-كلمات ومواقف، ١٩٩٢-١٩٩٥، ج٢، دار الأندلس .
_ البزري ، دلال : IiiÇ ÇãÏiä ¤ÇãÌ¤äÉ¡ ÇáÃÓáÇãiä¤ ¤ÇáÈ اسلت مشروعهم، بيروت: دار النهار، ط١، ١٩٩٤ .
- بطاطو ، حنا : العراق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠، الكتاب الأول .
- البغدادي ، أحمد : حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية (الكويت، دار قرطاس ١٩٩٤) .
- بن الصديق ، عبد العزيز : مجمع البحرين .
- بن عبد العزيز ، عبد القادر : الجامع في طلب العلم الحديث، ط٣، ذو الحجـــة ١٤١٥هـــــ، ج١، دون مكان، دون تاريخ .
- البيهباني ، هاشم : سياسة الصين الخارجية في العالم العربي، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٤، بيروت .
- بورغات ، فرانسوا : الإسلام السياسي-صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، القاهرة، دار العالم الثـــالث، الطبعة العربية الأولى ١٩٩٢ .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان : منهج العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات، ط٢ (بـــــيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٦) .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان : باطن الإثم: الخطر الأكبر في حياة المسلمين (دمشق: مكتبة الفارابي، د.ت)

- الترابي ، حسن : الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والنهج، (الخرطوم، د. ن ١٩٩٠) .
- التل ، عبد الله : كارثة فلسطين: مذكرات عبد الله التل قائد معركة القدس، ط٢ (القـــــاهرة: دار القلـــم ١٩٥٩) .
- التوبة ، غازي : الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم (بيروت: د، ن ١٩٦٩) .
- توشار ، جان : تاريخ الأفكار السياسية من الأصول إلى القرن الثامن عشر، ترجمة ناجي الدراوشة، مراجعة علي الخش، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط١، ١٩٨٤ .
- جابر ، حسين بن محسن بن علي : الطريق إلى جماعة المسلمين، ط٢ (الكويت: دار الدعوة ١٩٨٦) .

- **الجدعان ، فهمي** : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط٣ (عمان: دار الشروق ١٩٨٨) .
- **الجدعان ، فهمي** : نظرية التراث (عمان ١٩٨٥) .
- **جريشة ، علي** : أصول الشرعية الاسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧ .
- **جرين ، توماس هـ** : ترجمة تركي الحمد، الحركات الثورية المقارنة، بحث عن النظرية والعدالة، (سلسلة السياسة والمجتمع)، بيروت: داء الطبيعة، ط١٩٨٦ .
- **الجمري ، عبد الأمير** : دعاة حق وسلام، حركة أحرار البحرين، يوليو ١٩٩٦ .
- **الجندي ، أنور** : حسن البنا، الداعية الإمام والمجدد والشهيد، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٧٨
- **جوهر ، سامي** : الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧ .
- **الحارثي ، إبراهيم** : عُمان الثورة في طريق الحرية، دار اليقظة العربية، ١/١/١٩٦٤ .
- **الحافظ ، ياسين** : الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩ .
- **الحامدي ، خليل أحمد** : عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان، في نحو ثورة سلمية، ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان ودار العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٦٨ .
- **الحداد ، محمد عاصم/ ترجمة** : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر ١٩٦٤) .
- **الحسن ، حمزة** : الشيعة في المملكة العربية السعودية، مؤسسة البقيع، بيروت ١٩٩٣ .
- **الحسيني ، اسحق موسى** : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٩٥٥ .
- **حضرية ، محمد خير** : عُمان، سلسلة البحوث العربية، دمشق ١٩٦٤ .
- **حطينة ، مثير** : حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تل أبيب: معهد ديان، ط/١٩٩٤، من ترجمة عربية لا زالت مخطوطة للكتاب الصادر بالعبرية .
- **حمودة ، سميح** . ÚãæÇä: ÏÇÑ ÇáÔÑæÞ¡ ÇáæÚí æÇáËæÑÉ¡ ÏÑÇÓÉ Ýí ÍíÇÉ æÌåÇÏ ÇáÔíÎ ÚÒ ÇáÏíä ÇáÞÓÇã 1828 Ü 1935

áááÔÑ æÇáÊæÒíÚ¡ Ø2¡ 1986.
- **حمودة ، عادل** : قنابل ومصاحف: قصة تنظيم الجهاد، دار سينا للنشر، ط٣، ١٩٨٥ .
- **حميدة ، علي عبد اللطيف** : المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ط١ .
- **الحفني ، عبد المنعم** : موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الرشاد ١٩٩٣) .

- حوّى ، سعيد : جند الله ثقافة وأخلاقاً، ط٢، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧ .

- حوّى ، سعيد : هذه تجربتي وهذه شهادتي، (الجزائر: مكتبة رحاب، د. ت) .

- الحوت ، بيان نويهض : القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ - ١٩٤٨ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٨١) .

- الخميني ، الإمام : الحكومة الإسلامية، دون مكان، دون تاريخ .

- خوري ، فؤاد : القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٣ .

- دكمجيان ، ريتشارد هرير : الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، ط٣ (المنصورة: دار الوفاء ١٩٩٢) .

- ذبيان ، سامي : إيران الخميني، منطلقات الثورة وحدود التغيير، دار المسيرة، بيروت ط١، آب ١٩٧٩ .

- الرهيمي ، عبد الحليم : تاريخ الحركات الإسلامية في العراق، بيروت، الدار العالمية ١٩٨٠ .

- الريحاني ، أمين : نجد وملحقاتها، دار الريحاني، ط٥، بيروت ١٩٨١ .

- ريشار ، جيل كيبل ويان/ إعداد : المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٤ .

- زرقا ، محمد علي : قضية عمان، مكتب إمامة عمان، دمشق، ديسمبر ١٩٦١ .

- الزركلي ، خير الدين : الأعلام، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩) .

- زريق ، قسطنطين : الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي (بيروت: دار المكشوف ١٩٣٩) .

- زلوم ، عبد القديم : كيف هدمت الخلافة (بيروت: د، ن، ١٩٦٢) .

- زلوم ، عبد القديم : الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها (بيروت: د، ن ١٩٩٠)

- الزمر ، عبود : منهج جماعة الجهاد الإسلامي .

- الزين ، أحمد/ جمع وتقديم : صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي "مقتبسة من رسائل الأستاذ أبي الأعلى المودودي"، (دمشق: مكتبة الشباب المسلم ١٩٥٧) .

- سارة ، فايز : الأحزاب والحركات السياسية في تونس ١٩٣٢ - ١٩٨٤ (دمشق: د، ن ١٩٨٦) .

- سارة ، فايز : الأحزاب والحركات السياسية في تونس، بدون ذكر دار للنشر، ط١، ١٩٨٦ .

- سارة ، فايز : دراسات في الإسلام السياسي (دمشق: دار مشرق - مغرب ١٩٩٤) .

- **سعيد ، أمين** : الخليج العربي في تاريخه السياسي ونهضته الحديثة، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ .
- **سلامة ، غسان** : المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧ .
- **سيد أحمد ، رفعت** : الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، ط١، القاهرة ١٩٨٩ .
- **سيد أحمد ، رفعت** : النبي المسلح (١) الرافضون، دار الريس، لندن، ط١، ك٢ ١٩٩١ .
- **سيد أحمد ، رفعت** : النبي المسلح (٢)، الثائرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ك٢، بيروت ١٩٩١ .
- **سيد أحمد ، رفعت/ إعداد**: التركيب الهيكلي لتنظيم الجهاد، إشكالية الوحدة والاختلاف في الحركات الإسلامية، غير منشور .
- **سيد أحمد ، رفعت** : إشكالية الوحدة واختلاف الحركات الإسلامية السياسية في العالم الإسلامي، بحث غير منشور .
- **سيد أحمد ، رفعت/ إعداد وتوثيق** : الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ط١، ١٩٩٧ .
- **سيد أحمد ، رفعت** : رسائل جهيمان العتيبي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ .
- **سيد أحمد ، رفعت** : دماء في الكعبة، ط٣، دار الصفا، لندن ١٩٨٧ .
- **سيل ، باتريك** : الأسد، الصراع على الشرق الأوسط ١٩٨٨، دار الساقي، لندن ١٩٩٢ .
- **شابري ، لورانت (و) شابري ، آني** : سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩١ .
- **شار ، يان** : "الإسلام الشيعي" ترجمة حافظ الجمالي، دار عطية، بيروت ١٩٩٦ .
- **شاكر ، أحمد** : الإيمان عند أهل السنة والجماعة، مركز النور للدعوة والإعلام، ط١، دون مكان، دون تاريخ .
- **شتا ، إبراهيم الدسوقي** : الثورة الإيرانية-الجذور-الإيديولوجية، دار الكتب، بيروت ط١، ١٩٧٩ .
- **شرابي ، هشام** : البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ط١، كانون الثاني ١٩٨٧ .
- **شرارة ، وضاح** : دولة حزب الله، دار النهار ط٢، كانون الثاني ١٩٩٧، لبنان، بيروت .
- **الشعراوي ، عايد** : التلويث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي، ط٢ (بيروت: دار النهضة الإسلامية ١٩٩٢).

- شمس الدين ، محمد مهدي : نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشـــر، ط٤، ١٩٩٥ .
- شمس الدين ، محمد مهدي : في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر ١٩٩٢ .
- الشيرازي ، محمد : الحكم في الإسلام، مطبعة الخيام، قم .
- الشيرازي ، محمد : إلى حكومة ألف مليون مسلم، دار القرآن الحكيم، قم .
- صالح ، محسن محمد : التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجـــهاد ١٩١٧ - ١٩٤٨ (الكويـــت: مكتبة الفلاح ط٢، ١٩٨٨) .
- صعب ، حسن : علم السياسة، دار العلم للملايين، ط٧، ت، ١٩٨١ .
- صفدي ، مطاع : نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي .
- ضريف ، محمد : "الإسلام السياسي في المغرب" عنصراً مجنداً من طرف السلطة داخل الشبيبة .
- طويل ، محمد : برلمان الثورة، ج٢، مكتبة مدبولي، دون تاريخ .
- الطيب ، توفيق : الحل الإسلامي ما بعد النكبتين. بيروت: بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ط٣، ١٩٩٠ .
- الطيبي ، عكاشة عبد المنان/ إعداد : فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، ط٢ (بـــيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ١٩٩٥) .
- ظاهر ، مسعود : لبنان الاستقلال والميثاق، دار المطبوعات الشرقية، ط٢، ١٩٨٤ .
- الظواهري ، أيمن : الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً، دون مكان نشر، دون ناشر، دون تاريخ
- العامر ، عبد اللطيف : الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربيـــة، لندن، بدون تاريخ (يحتمل ١٤٠٦ هـــ/ ١٩٨٥ م) .
- عامر ، محمود علي : تاريخ المغرب العربي المعاصر، دمشق، جامعة دمشق، ١٩٩٦-١٩٩٧ .
- عايد ، خالد : الانتفاضة الثورة في فلسطين، الأبعاد الداخلية، القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بـــيروت، ط٢، ١٩٨٨
- عبد الرحمن ، عمر : كلمة حق، دون مكان، دون تاريخ .
- عبد العزيز ، فتحي : الخميني الحل الإسلامي والبديل، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط١، ١٩٧٩ .

- عبد العزيز ، فتحي : المنهج، مقدمة حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر، بـــيروت: بيـت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩ .
- عبد الصاحب ، أحمد : منظمة العمل الإسلامي في العراق، بلا ناشر، ١٩٩٤ .
- عبد العظيم ، سعيد : الديمقراطية في الميزان، ط٣، دار الفرقان، باكوس، ١٤١٢ هـ .
- عبد المجيد ، محمد : التمييز الطائفي في السعودية، رابطة عموم الشيعة في السعودية ١٩٩٥ .
- عبده ، محمد محمد إسماعيل : أضواء على الموقف الدولي: مفاهيم سياسية (بيروت: د، ن ١٩٦٩) .
- عبده ، غانم : نقض الاشتراكية الماركسية (بيروت: دار الإيمان ١٩٦٣) .
- عبيد ، فضيل : أضواء على القضية العمانية، مكتب إمامة عمان بدمشق، تموز ١٩٦٥ .
- عبيد ، فضيل : عمان والخليج العربي، دمشق ١٩٦٨، دون دار نشر .
- عبيدلي ، أحمد : الإمام عزان بن قيس، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٣ .
- العروي ، عبد الله : أصول الوطنية المغربية .
- عزام ، عبد الرحمن : الرسالة الخالدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦) .
- العسقلاني ، ابن حجر/ ترجم له : الإصابة في معرفة الصحابة، تحت رقم ٤٥٨٠، ج٢، القاهرة، مطبعـة السعادة، ط١٣٢٨ .
- العقاد ، صلاح : التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، سبتمبر ١٩٦٥ .
- العقاد ، صلاح : معالم التغيير في دول الخليج العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعـة الـدول العربية ١٩٧٢ .
- عودة ، عبد القادر : الإسلام وأوضاعنا السياسية، دون مكان، دون تاريخ .
- عودة ، عبد القادر : التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج١، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ط٢، ١٩٥٩ .
- عودة ، عبد القادر : التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي، ج٢، ط٢، مكتبـة العروبـة، القاهرة ١٩٥٩
- عياشي ، أحميدة : الإسلاميون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، ط١، آذار ١٩٩٢ .
- الغزالي ، محمد : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، المكتبة التجارية بمصـر، ط١، ١٩٦٣ .

- **الغزالي ، محمد** : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، منتدى العالم الثالث ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب ١٩٨٧ .
- **الغزالي ، محمد** : جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج (دمشق: دار القلم ١٩٩١) .
- **الغنوشي ، راشد** : الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٣) .
- **الغنوشي ، راشد** : المرأة المسلمة في تونس: بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، ط٢ (الكويت: دار القلم ١٩٩٣) .
- **الغنوشي ، راشد** : ما هو الغرب ؟، دراسة .
- **الغنوشي ، راشد** : طريقنا إلى الحضارة .
- **فاسيليف ، الكسي** : تاريخ العربية السعودية، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦ .
- **فحص ، هاني** : الشيعة والدولة في لبنان، دار الأندلس ط١، ١٩٩٦، بيروت .
- **فضل الله ، محمد حسين** : المرجعية وحركة الواقع، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤ .
- **فضل الله ، محمد حسين** : الخيار الآخر لحزب الله، بيروت، دار الهادي ط١، ١٩٩٤ .
- **الفكيكي ، هاني** : أوكار الهزيمة، دار الريس، لندن، قبرص ١٩٩٣ .
- **قرم ، جورج** : انفجار المشرق العربي، من تأميم قناة السويس إلى الاجتياح لبنان، دار الطليعة ط١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧ .
- **القذافي ، معمر** : الكتاب الأخضر .
- **قطب ، سيد** : معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، دون تاريخ .
- **القمي ، ابن بابويه** : المعروف بالشيخ الصدوق، إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة .
- **الكاظمي ، جواد** : القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٣٩١ هـ .
- **كُبان ، هيلينا** : القوى الإسلامية في الانتفاضة، سلسلة الترجمات (٥) مركز الدراسات المعاصرة، لندن، يونيو/ حزيران ١٩٩٠ .
- **الكيلاني ، موسى زيد** : الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، ط٢ (عمان: دار البشير؛ بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٩٥) .
- **لاندن ، روبرت جيران** : عُمان مسيراً ومصيراً، ترجمة محمد أمين عبد الله، ١٩٧٠ .
- **الماضي ، مروان** : قرية إجزم الحمامة البيضاء (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤) .
- **المالكي ، عبد الرحمن** : نظام العقوبات، ط٢ (بيروت: دار الأمة ١٩٩٠) .

- **محادين ، موفق** : الأحزاب والقوى السياسية في الأردن ١٩٢٧ - ١٩٨٧ بيلوغرافيا (بيروت: دار الصداقة ١٩٨٨).

- **المحافظة ، علي** : الفكر السياسي في فلسطين، من نهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني ١٩١٨-١٩٤٨. (عمّان: مركز الكتب اللبناني، ط١٩٨٩) .

- **المدرسي ، محمد تقي** : عن العراق والحركة الإسلامية، حوارات ومقابلات أعدها توفيق الشيخ، الصفا للنشر والتوزيع، لندن ١٩٨٨ .

- **المدرسي ، محمد تقي** : هكذا نبني عراق الغد، إعداد فالح الربيعي، انتشارات مدرسي ١٤١٣ هـ .

- **المدرسي ، محمد تقي** : الجهاد حصن الاستقلال، مكتب العلامة المدرسي ١٤٠٧ هـ .

- **المدرسي ، محمد تقي** : العمل الإسلامي - منطلقاته وأهدافه، ج٢، المركز الثقافي الإسلامي، ١٤٠٥ هـ .

- **المديني ، توفيق** : أزمة البرجوازية وطريق الثورة في تونس، دار الزاوية، دمشق، ط١، ١٩٨٩ .

- **مرهون ، فيصل** : البحرين قضايا السلطة والمجتمع، دار الصفاء لندن ١٩٨٨ .

- **مزاحم ، هيثم** : حزب الله وإشكالية التوفيق بين الإيديولوجيا والواقع .

- **مشهور ، مصطفى** : تساؤلات على الطريق، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر، ١٩٨٩ .

- **المعايطة ، سميح** : التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن: تقييم ورؤية مستقبلية (عمان: دار البشير ١٩٩٤).

- **مغنية ، محمد جواد** : أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت، دار التيار الجديد ١٩٨٨ .

- **الملا ، غسان** : رياح التغيير في البحرين، بداية ١٩٩٦، دار النشر ومكانها غير معروفان .

- **المودودي ، أبو الأعلى** : تدوين الدستور الإسلامي في: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي ومراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد، دار الفكر، لاهور، ١٩٦٩ .

- **المودودي ، أبو الأعلى** : المصطلحات الأربعة في القرآن، ط١، ترجمة محمد كاظم سابق، الدار الكويتية، ١٩٦٩ .

- **المودودي ، أبو الأعلى** : نحو ثورة سلمية، ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان ١٩٦٩ .

- **المودودي ، أبو الأعلى** : النظرة السياسية للإسلام .

- **المودودي ، أبو الأعلى** : منهاج الانقلاب العسكري، بيروت، الرسالات .

- **موريس ، جيمس** : سلطان في عمان، دار الكاتب العربي، بيروت ١٩٦٢ .

- **موسى ، محمد** : أضواء على العلاقات الدولية والنظام الدولي (بيروت: دار البيارق ١٩٩٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : إنقاذ فلسطين (دمشق: د، ن، ١٩٥٠) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : النظام الاجتماعي في الإسلام (بيروت: مطابع صادر ريحاني ١٩٥٢) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : الدولة الإسلامية، ط٢ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : نظام الإسلام، ط٤ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : نظام الحكم في الإسلام، ط٢ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : التكتل الحزبي، ط٢ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : الخلافة (دون بيانات نشر) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : التفكير (بيروت: منشورات حزب التحرير ١٩٧٣) .

- **النبهاني ، محمد تقي الدين** : الشخصية الإسلامية، ط٤ (بيروت: دار الأمة ١٩٩٤) .

- **النبهاني ، يوسف** : جامع كرامات الأولياء (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١١) .

- **النبهاني ، يوسف** : جامع كرامات الأولياء، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٢) .

- **النراقي ، أحمد** : ولاية الفقيه، بيروت، دار التعاون ١٩٩٠، روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الأعلمي .

- **النعيمي ، أحمد نوري** : الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، حاضرها ومستقبلها: دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا (عمان: دار البشير ١٩٩٢) .

- **نقاش ، إسحق** : شيعة العراق، دار المدى، دمشق ١٩٩٦ .

- **النقيب ، خلدون** : صراع القبيلة والدولة، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦ .

- **نورثون ، أ . ر** : أمل والشيعة، ترجمة غسان الحاج عبد الله، دار البلال ط١، ١٩٨٨ .

- **هاليداي ، فرد** : الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية، ترجمة حازم صاغية وسعيد محيو، دار ابن خلدون، ١٩٧٥

- **الهرماسي ، عبد اللطيف** : الحركة الإسلامية في تونس، بيرم للنشر، ط١، الإيداع القانوني: الثلاثية الثانية ١٩٨٥ .

- **الهرماسي ، محمد عبد الباقي** : المجتمع والدولة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٢ .

- **الهضيبي ، حسن اسماعيل** : دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار السـلام، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ .

- **هويدي ، فهمي** : إيران من الداخل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨ .

- **هيكل ، محمد حسنين** : خريف الغضب، دمشق: دار طلاس .

- **هيكل ، محمد حسنين** : سنوات الغليان، دار الشروق، ج٢، بيروت ١٩٨٨ .

- **وناس ، المنصف** : الدولة والمسألة الثقافية في تونس، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٨ .

- **وهبة ، حافظ** : جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ .

- **الياسين ، أيمن** : الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، دار الساقي، لندن ١٩٨٣ .

- **ياسين ، عبد السلام : المنهاج النبوي .**

- **يتيم ، محمد : "حركة التوحيد والإصلاح، التجربـة الوحدويـة، التوجـهات العامـة"، وثيقـة خاصة مطبوعة على الآلة الكاتبة .**

- **يكن ، فتحي** : مشكلات الدعوة والداعية، ط٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٤) .

- الإسلام يقود الحياة، لمحة فقهية، إصدار جهاد سازندكي، قم، ١٣٩٩هـــ .

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٩٧٢ .

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي ١٩٨٩)

- تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاســـتراتيجية، دار الأهــرام، ط٢، القـــاهرة، ١٩٩٥ .

- مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر (تقرير)، ط٢ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦) .

- الأمة في عام: تقرير حولي عن الشؤون السياسية والاقتصادية والإسلامية، مركز الدراســـــات الحضاريـــة، القاهرة ١٩٩٤

- الموسوعة الفلسطينية، القسم العام في أربعة مجلدات (دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٨٤) .

- الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩) .

- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمـم المتحدة ؛ منتدى العالم الثالث: مكتب الشرق الأوسط ١٩٨٩) .

- أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر المنعقدة في البحرين ٢٢-١٩٨٥/٢/٢٥. (البحرين: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥) .
- دون مؤلف، حكم الإسلام في القومية والوطنية (بيروت: رابطة الوعي الثقافية ١٩٩٥) .
- ملف معلومات: مستقبل الأصولية في العالم العربي، العدد ٣ (بيروت: المركز العربي للمعلومات ١٩٩٣) .
- مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين. بيروت، بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ط١، تموز ١٩٨٩ .
- فتحي الشقاقي شهيداً: سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد. القاهرة، مركز يافا للدراسات والأبحاث، ط١، ١٩٩٦ .
- سلسلة "نحو وعي إسلامي معاصر"
- حلقة البحث التي نظمها مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بعنوان: الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط١، ١٩٩٥ .
- بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي "فوندا سيوني إيني أنريكو ماتيي"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥ .
- مجموعة مؤلفين، الملتقى العالمي الثاني حول النظرية العالمية الثالثة: "الكتاب الأخضر"، طرابلس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٨٧، ط١ .

المراجع الأجنبية

- Clifford Greets "Old Societies and New States: The Questr for Modernity in sia and Africa" .
- David R. Smock and Audrey G. Smock. "The Plitics of Pluralism: Acomparative Study of Lebanon and Ghana".
- Fred Halliday : Arabia with out soltan, penguin, London, 1975.
- Fouad Ajami : The Vanished Imam: Musa Al - sadr and the Shia of Lebanon Ithaca N. Y. Lebanon.
- Hafedh Ben Salah : systéme politique et systéme religieux en Tunisie D. E. S 1973 - 1974 .
- Hassan Sharif : South Lebanon: Its History and Geopolitics. in South Lebanon. Ed. Elaine Hagopian and samih Farsoun.
- Islam et politique au Magreb : Centre de recherches et d'etudes sur les societés méditerranéennes, editions du CNRS .
- Joseph Chamie "The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes".
- Karim Pakradouni : "Lapaix manque'e".
- KRICHEN AZIZ, Les Problemes de la Langue de l'inte lligentia La Tunisie au present: une modernite audessus de tout soupcon, sous la direcion de Michel CAMEAU Paris, presses du CNRS, 1967.
- Legitimate Domination In The Shite Iran .
- Leon Carl Brown Tunisia, the politics of modernization, Fredrick A. Praeger, publisher, New - York, London .
- Michael C. Hudson. "The Precarious Republic: political Modernization in Lebanon"
- Michel M. Mazzaoui. "Shi'ism and Ashura in south Lebanon" in Ta'ziyah: Titual and Drama in Iran,ed J. Chelkowski
- Mlohammad - Reza Djalili et Annie Laurent "Leliban alepreuve dukomeinisme" Les Cahiers delorient (Paris), vol 2.N=O5. 1987.
- Raymond Adams "Paradoxes of Religions Leader ship among the shi ites of Lebanon" MERA Forum 6 (winter 1983). 9-12 Quotedinol - sadr ?
- Riad B. Tabbarah "Background to the Lebanese Conflict".
- Robert Melson and Howard Wabpe : Modernization and the politics of communalism: A Theoretical Perspective - American Political Science Reports 64 December 1970

- RODINON Maxime, Marxisme et mondemusulman le seuil 1972.
- Sanson Henri, La Laïcite' Islamique en Algerie (Paris: CNRS 1983).
- Tarif Khalidi: "Shayki Ahmad. Arif al - Zayn and al - Ifran" In Intelle ctual Life in the Arab East. 1890 - 1939, ed: Marwan R. Buheiry.
- William R. Polkin: The Opening of South Lebanon 1788-1840

الصحف والمجلات

الثقافة الإسلامية	الغدير	دراسات إسلامية	المعرفة
مجلة معلومات	المحرر نيوز	كتاب الحرية	قضايا فكرية
المشاهد السياسي	مجلة الأمة	القدس العربي	الحياة
الشراع	الوسط – لندن	قراءات سياسية – فلوريدا	العالم – لندن
حضارة الإسلام – دمشق	الوعي – بيروت	المجد – عمان	الوحدة – الرباط
روز اليوسف – القاهرة	اللواء الأردنية	البيادر السياسي المقدسية	الأنباء
الإكسبرس الفرنسية	الطليعة الإسلامية	السفير	ليموند ديبلوماتيك
النيويورك تايمز	الأهرام	السياسة الدولية	المسيرة
الفايناتشال تايمز	القبس	يو . اس . نيوز	مجلة المستقبل العربي
			سلسلة عالم المعرفة
الشرق الأوسط	مجلة الوطن العربي	الإسلام وفلسطين	
شؤون فلسطينية	المختار الإسلامي	اللواء اللبنانية	صحيفة الخليج – الشارقة
	مجلة الأزهر	المجاهد	الأنباء الكويتية
مجلة سومر السورية			
الحياة الجديدة المقدسية	المجتمع الكويتية	صحيفة البيارق	الموقف التونسية
مجلة فلسطين المسلمة	الأمة اليمنية	صحيفة النهار	صحيفة كيهان الإيرانية
النداء البيروتية	صحيفة المحرر	النهار المقدسية	صحيفة الفجر المقدسية
صحيفة العقيدة الجزائرية	قضايا فكرية	صحيفة شيحان الأردنية	نداء الوطن
صحيفة العالم اليوم	صحيفة آخر خبر	صحيفة السودان	الحوار الفكري السياسي
جريدة الجهاد	بيروت أعمال وأيام	المصور – القاهرة	المجلة – لندن
المندي مورننغ	النهار العربي والدولي	جريدة الراية	صحيفة العمل
مجلة شؤون الأوسط	جريدة الديار	الثورة الرسالية – لندن	الجريدة الرسمية – المغرب
منبر الجمعة – البحرين	صوت البحرين – لندن	صوت الطليعة	الجزيرة العربية – لندن
مجلة الحرمين – لبنان	الجمهورية القاهرية	عُمان الثورة	جريدة الصلاح

لواء الإسلام	الفجر	الدستور الأردنية	مجلة الواقع
مجلة تونس الشهيدة	New Yorxk Times	L`unite, Marchi	Independent
العلوم الاجتماعية–جامعة الكويت			Middle East Insightu

- نشرة أنباء راديو مونتي كارلو في ٢٠ / ١١ / ١٩٩٧ .
_ نص كلمة الشقاقي في إذاعة القدس يوم الجمعة ٨ / 9 / 1989 .
_ نداء للشقاقي بث في إذاعة القدس يوم الجمعة ١ / 9 / 1989 .
- الكلمة الافتتاحية للعاهل المغربي في الدورة الأولى للمجلس العلمي الأعلى في ١٨ يونيو/ حزيران ١٩٨٢ .
- الخطاب الملكي في يونيو/ حزيران ١٩٨٤ .
- الخطاب الملكي في الدورة الثانية للمجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية .

كراسات وتقارير ونشرات حزبية

- المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير عام ١٩٩٤ .
- في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة ١٩٥٩) .
- دون مؤلف، نداء حار إلى المسلمين، (دون بيانات نشر) .
- دون مؤلف، مفاهيم حزب التحرير، ط٣ (القدس: منشورات حزب التحرير ١٩٥٣) .
- حزب التحرير، "الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية"، بيان للحزب في ١٩٩٢/٨/١ .
- حزب التحرير، مذكرة الحزب في ١ أيلول ١٩٦٢ .
- بيانات حزب التحرير في ١٥ أيلول ١٩٥٥، وفي ٦ آب ١٩٩٠، وفي ١٨ نيسان ١٩٩٢، وفي ٢ أيار ١٩٩٢ .
- محمود عبد الكريم حسن، رد افتراءات على الإمام الشاطبي، ١٩٩٤ .
- نص البيان الذي ألقاه النائب أحمد الداعور في مجلس النواب الأردني في ٢٤ آب ١٩٥٥ .
- تقرير منظمة العفو الدولية عن عام ١٩٩٣ .
- المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير عام ١٩٩٥ (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٦) السنة السابعة، العدد ٧٩ .
- الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود (دمشق: مكتب الإعداد في حزب البعث العربي الاشتراكي ١٩٨٤ - ١٩٨٥) .
- سلسلة نشرات جماعة الجهاد المصرية .
- سلسلة نشرات المجاهدين بمصر .
- مذكرة مباحث أمن الدولة المصرية إلى نيابة أمن الدولة العليا بحق التنظيم بتاريخ ١٩٨١/١٢/٣٠م، وفي القضية رقم ٨١/٤٦٢ .
- بيان لحركة الجهاد الإسلامي بعنوان: «إلى الأمام يا مسيرة الجهاد المقدس المبارك» بتاريخ ١٩٨٧/١٢/١٨ .
- بيان الجهاد الإسلامي بعنوان: «إن تكسروا أضلعي وعظامي فلن تكسروا روحي وإصراري»، ١٩٨٧ .
- بيان الجهاد بتاريخ ١٩٨٧/١٢/١٨، وبتاريخ ١٩٨٩/١/٢٩ .
- النظام الأساسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين الصادر عن المؤتمر العام الأول ١٩٩٢ .
- البيان رقم واحد لحزب الله-فلسطين بعنوان «يا الله يا الله يا الله انصر أمّة حزب الله» بتاريخ ١٤١٢ هـ .
- كلمة الشقاقي أمام المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في الخرطوم المنعقد في الفترة ٤/٢٥ - ١٩٩١/٤/٢٨، وكانت بعنوان «حرب الخليج والقضية الفلسطينية» .
- بيان حركة الجهاد حول دورة المجلس الوطني التاسع عشر بتاريخ ١٩٨٨/١١/١٣ .
- بيان الجهاد حول «مؤامرة مدريد الخيانية»، الصادر بتاريخ ١٩٩١/١١/٢ .
- كلمة للشقاقي أمام مؤتمر دعم الانتفاضة الثالث المنعقد في بيروت بتاريخ ١٩٩١/١٢/٢٤ .
- كلمة الشقاقي في ندوة للجبهة الشعبية بدمشق بعنوان «الانتفاضة بعد مدريد» بتاريخ ١٩٩٢/٤ .

- كلمة الشقاقي في المؤتمر الدولي لدعم الثورة الإسلامية للشعب الفلسطيني الذي عقد في طهران بتاريخ ١٩٩١/١٠/٢٠ .
- بيان الحركة الصادر بتاريخ ٣ فبراير/ شباط ١٩٨٨م، بعنوان «بيان إلى الصحافة العربية» .
- التحول الجديد في مهمات المشروع الوطني الفلسطيني، لماذا وكيف وإشارات المستقبل. منشورات حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. ط١، ١٩٨٩ .
- ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس) ١٨ آب ١٩٨٨ .
-كلمة الشقاقي التي ألقاها في الندوة التي عقدت في دمشق (قاعة الشهيد غسان كنفان -Ýí ÇáÑãæß) ãÎíã 8/12/1994 .
- كلمة للشقاقي في جمعة طهران في الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني ١٩٩٠/٦/٤ .
- بعض نشرات حزب الدعوة .
- من فكر الدعوة الإسلامية، نشرة حزبية، بلا تاريخ .
- بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق، بلا تاريخ .
- كراس لمنظمة العمل الإسلامي في العراق بعنوان "القيادة الإسلامية" .
- بيان المجلس الشيعي الأعلى في ٢٤ أيار ١٩٧٠ .
- ميثاق حركة أمل .
- الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم، تاريخ ١٦ شباط ١٩٨٥ .
- لجنة التحليل والدراسات في المكتب السياسي لحزب الله، وثيقة الطائف: دراسة في المضمون، بيروت ط١، ١٩٨٩.
- بيان نشرته الصحف في ١٤ آب ١٩٨٩، وهو يعلق على بيان اللجنة الثلاثية الذي رفضته دمشق .
- الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، جهاد واستقامة، منشورات ج أ ت ب، رقم ٥، ورقم ٧، غير مؤرخ .
- كفاح شعب البحرين، منشورات ج أ ت ب، ط٢ ١٩٨٠، غير مؤرخ .
- عام التضحيات والأمل، يوميات الانتفاضة الدستورية في البحرين ١٩٩٤/١٢ - ١٩٩٥/١١ .
- عام الصمود، يوميات الانتفاضة الدستورية في البحرين ١٩٩٥/١٢ - ١٩٩٦/١١ .
- مذكرة النصيحة، طبعة مجهولة الناشر صادرة عن لندن ١٩٩١ .
- انتفاضة المنطقة الشرقية، إصدار منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م .
- دراسات ٩ يونيو، الثورة العمانية ١٩٥٧-١٩٥٩، دار الطليعة ١٩٧٤ .
- تقرير اللجنة الخماسية للأمم المتحدة بعنوان "عمان في المحافل الدولية"، دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٦٦ .
- بيان الانفصال الذي أصدرته "الجماعة الإسلامية" في ١٩٨١ .
- ميثاق الجماعة الإسلامية .
- القانون الأساسي للجماعة الإسلامية .
- الرسالة التي بعث بها عبد الإله بن كيران إلى وزير الداخلية، مارس/ آذار ١٩٨٦ .
- القانون الأساسي المقدم إلى السلطات سنة ١٩٦٨، وثيقة خاصة .
- القانون الأساسي المعدل، للمؤتمر الثالث المنعقد في ١٩٨٠، وثيقة خاصة .
- الظهير الخاص بإنشاء "المجلس العلمي الأعلى"، الصادر في ٨ أبريل/ نيسان ١٩٨١ .

مقابلات

- أبو أحمد عصام أحد قادة تنظيم "الطلائع"
- أحد أعضاء الجهاد الإسلامي (م . هـ)
- مسؤول مكتب دمشق لحزب الدعوة الإسلامية
- أحد قيادات الأمن السابقين
- أحد قياديي حركة النهضة
- مصادر لم ترغب ذكر أسمائها
- أحد كوادر الجهاد (أ . ع)
- السيد أبو إسراء
- الشيخ محفوظ نحناح

تُشَكِّل التنمية السياسية، بإشكالياتها وآفاقها في الوطن العربي، واحدة من أهم الأولويات البحثية للمركز العربي للدراسات الإستراتيجية. والكتاب الذي بين يدينا (**الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**) بجزأيه هو القسم الأول من مشروع بحثي متكامل يحمل عنوان (**نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين**) سيصدر عن المركز تباعاً بأقسامه الأربعة:

القسم الأول: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية.

(جزءان)

القسم الثاني: الأحزاب والحركات القومية العربية.

القسم الثالث: الأحزاب والحركات اليسارية.

القسم الرابع: الأحزاب والحركات القومية الإقليمية الليبرالية.

يتناول القسم الأول الظاهرة الحزبية الإسلامية المعاصرة، أو ما بات يُعرَف باسم الإسلام السياسي، وذلك عبر عمل مكثّف وحوارات مطوّلة، متعددة الأطراف، لاسيما مع المعنيين بالظاهرة، والذين يشكّلون جزءاً منها، غير أن الحوار الأكبر تمّ بين الباحثين أنفسهم.

و المركز العربي للدراسات الإستراتيجية إذ يضع باكورة مشروعه هذا بين أيدي القرّاء، يأمل أن يكون قد قدّم شيئاً يمكن أن يحظى باهتمام المثقفين والباحثين المختصين وأصحاب القرار وكافة المعنيين بقضايا التنمية السياسية.